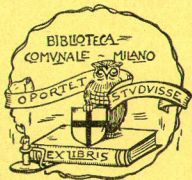
Louis Rougier

LA MISTICA DEMOCRATICA

VOLPE

Louis Rougier

LA MISTICA DEMOCRATICA

GIOVANNI VOLPE EDITORE
ROMA

AVVERTENZA DELL'EDITORE

Sotto il titolo *La Mistica democratica* abbiamo riunito, d'accordo con l'Autore, alcuni studi del prof. Louis Rougier, la cui opera è stata già fatta conoscere ai lettori italiani da Adriano Tilgher ne *I relativisti contemporanei:* Einstein, Spengler, Rougier e Weininger, e da Lorenzo Giusso in *Il ritorno di Faust*; O. Spengler e L. Rougier.

L'introduzione riproduce una comunicazione fatta alla XXII Riunione nella Società del Mont Pélerin, tenuta a Torino nel settembre 1961.

Il primo studio è la riproduzione parziale dell'Introduzione all'opera *Les paralogismes du Rationalisme* del 1920.

Il secondo studio *Il socialismo e la rivoluzione francese* riproduce un capitolo dell'opera *La Mystique démocratique* del 1929.

Il terzo studio e la conclusione sono tratti dall'opera *L'Erreur de la démocratie française* del 1963.

INTRODUZIONE

Il termine « democrazia » è una etichetta che può applicarsi alle merci più varie tanto da provocare molte confusioni.

Secondo la famosa definizione di Lincoln, in via di principio la democrazia sarebbe il governo del popolo esercitato dal popolo pel popolo. Ma gli effetti di tale regime sono assai diversi a seconda che si tratti di una democrazia diretta, di una democrazia rappresentativa o di una democrazia plebiscitaria.

Il sistema della democrazia diretta non può applicarsi che in piccole unità politiche, come lo furono le antiche città-Stato o la Ginevra dei tempi di Rousseau. Il popolo riunito in assemblee sulla pubblica piazza è allora il vero sovrano, esso legifera e nomina i magistrati che dovranno amministrare la giustizia, applicare i decreti e condurre gli affari di Stato. Platone e Aristotele ritennero che il numero dei cittadini non doveva superare i diecimila; oltrepassata questa cifra, corrispondente, nell'Antichità, alla possibilità fisica di farsi udire, la città non si presenterebbe più come una polis *ma come un'orda. A Roma i comizi tenuti al Campo di Marte da folle che a poco a poco divennero troppo grandi degenerarono in tumulti e provocarono i disordini che preludiarono alla fine della repubblica. Del resto, rispetto agli schiavi e ai metechi i cittadini rappresentavano solamente una frazione della popolazione complessiva e tali antiche democrazie di fatto erano delle oligarchie.*

In grandi Stati la democrazia può essere soltanto rappresentativa o plebiscitaria.

Nella democrazia plebiscitaria si ha la delega, determinata da un voto popolare, del potere ad un uomo rivestente un carattere carismatico, il quale pensa di essere chiamato, per un decreto della Provvidenza, a guidare un popolo nel senso voluto dalla storia. Costui riunisce in sé tutti i poteri come, ancor recentemente, ha affermato il generale De Gaulle il quale, forte di un consenso ottenuto per suffragio universale, si è definito come « il solo rappresentante e il mandatario dell'insieme della nazione » e, in quanto tale, come la fonte di tutti i poteri: « non vi è autorità, ministeriale, civile, militare o giudiziaria, che non sia conferita o mantenuta da lui ».

Nelle democrazie rappresentative il problema della sovranità si gemina in due altri problemi: si tratta di stabilire chi ha il potere di eleggere e chi ha il potere di governare per delega o per sostituzione della sovranità.

Il potere di eleggere dipende dalla composizione del collegio elettorale e dal modo dello scrutinio. Il corpo elettorale può essere costituito da tutta la comunità o determinato dal censo, e il risultato dei suoi voti varia a seconda della forma dello scrutinio adottata. A tale stregua la legge elettorale e il corpo elettorale abilitato a stabilirla sono non meno importanti della costituzione. La forma dello scrutinio è un setaccio: a seconda del setaccio usato anche se il corpo elettorale è lo stesso ed è animato dalle stesse intenzioni nelle stesse congiunture si avranno maggioranze elette diverse le quali condurranno una politica parimenti diversa.

Il potere di governare per delega varia notevolmente a seconda che il potere reale è concentrato in una unica assemblea governativa di cui il governo è il semplice esecutivo o se è ripartito in più corpi che fanno ognuno da contrappeso agli altri e nessuno dei quali può pretendere di esercitare da solo l'intera sovranità. A tale riguardo colpisce l'opposizione esistente fra la democrazia quale viene concepita in Francia e la democrazia americana. La prima porta all'onnipotenza del parlamento, la seconda alla sovranità della costituzione garantita dal potere dei giudici. Il numero, la composizione e l'equilibrio dei vari corpi costituiti si prestano a combinazioni molteplici le quali portano a regimi di tipo parlamentare o presidenziale. Le conseguenze vanno dall'efficienza all'impotenza del sistema a seconda che si abbiano una maggioranza omogenea ovvero maggioranze di coalizione nelle quali le minoranze d'appoggio esercitano un loro condizionamento. Allora sarà necessario mutare le coalizioni al presentarsi di ogni rilevante problema nei riguardi del quale le opinioni dei partiti siano irriducibilmente discordi.

Il contrasto fra i vari regimi che si rifanno alla democrazia si fa ancor più sensibile se si confrontano le cosidette democrazie popolari con le democrazie occidentali. Le democrazie popolari sono dittature esercitate dai dirigenti di un partito unico reclutati per cooptazione. Questi dittatori non si limitano a esigere l'obbedienza passiva sul piano materiale ma pretendono anche un'adesione fervida degli spiriti dei singoli, tanto da sopprimere quella distinzione fra il temporale e lo spirituale che è stata una delle grandi conquiste dell'Occidente. Le democrazie occidentali, che vengono chiamate liberali, pongono come principio della legittimità la sovranità popolare temperandone però l'applicazione grazie ad un principio complementare, a quello dei diritti dell'uomo e del cittadino, il quale fissa un limite all'esercizio della volontà popolare, limite di là dal quale questa viene considerata esorbitante e faziosa.

Così quello di democrazia non è un concetto univoco. Se si vogliono individuare le idee-forza che ne sono il fondamento è d'uopo rifarsi alle fonti e consultare gli autori greci.

* * *

Pei Greci la democrazia si legava all'idea della libertà. Invece di obbedire senza discutere alla volontà discrezionale di un despota, al capriccio di un tiranno o all'arbitrio dei feudali, i Greci partigiani della democrazia intendevano seguire solamente leggi da essi discusse e liberamente votate. « Il regime

monarchico è quello in cui un dato uomo non ha da render conto a nessuno e agisce a suo piacimento; invece il governo del popolo ha il più bello dei nomi, quello di isonomìa » — dice il mago Megabiro nel famoso colloquio con Dario riferito da Erodoto. La democrazia è il regime in cui la legge è uguale per tutti (= isonomìa) e uguale è anche la partecipazione di ognuno alla cosa pubblica (= isogorìa) e al potere (= isocratìa). Le leggi di Solone assicurarono agli Ateniesi per tutta la durata della loro storia l'eguaglianza civile vietando che si disponesse della persona fisica dei debitori insolventi. Le leggi di Pericle assicurarono poi l'eguaglianza politica istituendo il sistema del pagamento delle funzioni pubbliche. I magistrati eletti o tirati a sorte erano responsabili di fronte al popolo. Sempreché le leggi venissero osservate ognuno poteva condurre i propri affari come voleva. « Noi non ci irritiamo coi nostri simili — affermò Pericle secondo Tucidide — se essi agiscono ognuno a modo proprio ». Quanto ad Aritotele, egli disse che « il fondamento del regime democratico è la libertà », che un tale regime lo si può realizzare solamente ove vi sia la eguaglianza per tutti ». Secondo i Greci le due idee-forza della democrazia erano dunque la libertà individuale e l'eguaglianza dei cittadini.

A tutta prima sembrerebbe che la democrazia sia il regime a cui è proprio un minimo di costrizione individuale epperò un massimo di libertà. Assicurando l'eguaglianza civile, l'eguaglianza politica, l'eguaglianza dinanzi alla legge e al fisco la democrazia abolisce i privilegi e le servitù feudali, apre alla competenza e al merito l'accesso a professioni e a cariche in precedenza chiuse. Promuove l'ascesa delle classi inferiori e la circolazione delle élites. *Pericle affermava che « veniva fatto oggetto di considerazione solamente colui che si distingue pei suoi meriti e che se la città distribuiva onori essa lo faceva per ricompensare la virtù, non già per consacrare privilegi ». Affinché gli elettori e i candidati possano confrontare le loro opinioni la democrazia deve sancire la libertà di stampa e la libertà di riunione. In breve, essa permetterà la libera discussione nelle assemblee, la*

libera concorrenza sui mercati, la libera competizione sulla pubblica piazza.

Eppure la storia ci mostra che spesso i regimi democratici hanno degenerato in dittature. Alla democrazia di Pericle successe il regime di Cleone. La democrazia romana sboccò in guerre civili dalle quali prese forma il principato. In America le antiche colonie spagnole non appena divenute indipendenti si diedero costituzioni democratiche, parlamentari o presidenziali: ma queste nuove democrazie hanno degenerato in dittature militari alternantesi con regimi civili temporanei. In Asia la repubblica di Sun-yat-sen ha portato al regime di Mao-tze-tung. In Europa le giovani democrazie nate dal rovesciamento delle monarchie al termine della prima guerra mondiale, dopo circa quindici anni si erano trasformate in dittature con Hitler in Germania, Franco in Spagna, Beck in Polonia. Il caso della Francia è particolarmente significativo. La prima repubblica rivoluzionaria portò al Primo Impero di Napoleone, la seconda repubblica al Secondo Impero di Napoleone III, la terza repubblica al regime di Vichy, la quarta al governo personale di De Gaulle. In Africa le giovani democrazie stanno degenerando in pronunciamentos, *in guerre civili e in dittature.*

Nel X Congresso per la Libertà della Cultura tenutosi a Berlino nel 1960 sul tema: « La democrazia alla prova nel XX secolo » si giunse a due constatazioni. La prima fu che, salvo rare eccezioni, le istituzioni democratiche dei nuovi Stati hanno conosciuto un completo fallimento. La seconda fu che le dittature militari ad esse subentrate si sono affermate il più spesso per difendere proprio ideali ritenuti democratici: la sicurezza, la legalità, lo sviluppo dell'istruzione, la riforma agraria, l'ascesa sociale delle classi laboriose. All'opposto di quel che comunemente si afferma, non è affatto detto che la democrazia sia un'arma della libertà contro il despotismo, e ciò per diverse ragioni.

* * *

Come si è accennato, se per democrazia s'intende il governo del popolo esercitato dal popolo, di rigore ci si può riferire solamente alla democrazia diretta del popolo che si riunisce in comizi per stabilire le leggi e per nominare i suoi rappresentanti. Rousseau respingeva ogni altra forma di democrazia, per cui i pubblicisti del XVIII secolo affermarono, con lui, che la democrazia può valere soltanto per piccoli Stati come ad esempio la repubblica di Ginevra. Per grandi Stati, non può entrare in questione che la democrazia rappresentativa, quella in cui il popolo elegge per suffragio universale i suoi rappresentanti i quali vanno a costituire il corpo legislativo. Come è logico, la democrazia rappresentativa contempla un'unica assemblea e un governo di assemblee che di essa è il semplice comitato esecutivo. Come disse Sieyès, « Il popolo o la nazione possono avere un'unica voce: quella della legislazione nazionale, . . . legislazione incaricata di interpretare il voto generale, quel voto che poi ricade, con tutto il peso di una forza irresistibile, sulle stesse volontà che hanno contribuito a formarla. »

Se la sovranità popolare nulla riconosce al disopra della volontà maggioritaria delle assemblee elette, se essa è l'unica fonte del diritto, i rappresentanti del popolo potranno invocarla per osare e esigere qualsiasi cosa. Ciò che nessun monarca di diritto divino avrebbe ardito fare perché si preoccupava del futuro della sua dinastia, perché era frenato dalle leggi organiche del regno, dalle resistenze dei corpi intermedi e dalla sua responsabilità dinanzi a Dio, ciò un'assemblea unica eletta direttamente per suffragio universale e depositaria esclusiva della sovranità nazionale proclamata unica e indivisibile può realizzarlo in base e nel nome della sua delega. La monarchia « assoluta » non avrebbe mai potuto istituire il servizio militare obbligatorio per tutti, le imposte forzose, le leggi del massimo, la legge sulle persone sospette e sugli ostaggi, la guerra rivoluzionaria per « costringere i popoli ad essere liberi » come in Francia nel 1793 fece la Convenzione. In nome del popolo la Convenzione abolì tutte le garanzie individuali, instaurò la pianificazione dell'economia, militarizzò la nazione, eresse il terrore poliziesco a sistema di governo, fece della guerra ideologica uno strumento di conquista. La prima repubblica francese realizzò il primo governo totalitario della storia europea.

Così viene in piena luce il sofisma del « Contratto sociale » di Rousseau. Rousseau aveva affermato che il potere venendo esercitato da coloro che ne sopportano il peso, costoro avrebbero tutto l'interesse a che esso venga esercitato con un minimo di dispotismo. Inoltre tutti i cittadini essendo chiamati a partecipare all'elaborazione della legge, la legge si presenterebbe come l'espressione della volontà generale; così ognuno si sottometterà ad essa di buon grado dato che ognuno ha l'illusione di aver contribuito a definirla. Obbedendo a tutti, di fatto egli obbedisce solo a se stesso, per cui al sentimento della costrizione si sostituisce l'obbedienza libera e consensuale. Ne deriverebbe che, soggettivamente e oggettivamente, la democrazia sarebbe il regime che sembra poter garantire all'individuo uno stato di minima oppressione.

In realtà questo ragionamento è un puro sofisma. Per far uso della sua autorità il popolo sovrano deve procedere ad una organizzazione del potere. Dato che in un grande Stato questo potere il popolo non può esercitarlo direttamente, esso lo delega ai suoi rappresentanti e così si afferma ciò che il Michels ha chiamato la legge ferrea delle oligarchie. Le condizioni del patto sociale il quale, secondo Rousseau, esige che ognuno ceda alla comunità gli stessi diritti da lui acquistati nei confronti dei suoi concittadini tanto che ognuno, dandosi a tutti, in realtà non si darebbe a nessuno, queste condizioni cessano di essere valide. Pur avendo il senso di essersi dato a tutti, in realtà ogni cittadino si è dato al piccolo gruppo di coloro che in virtù della delega della sovranità agiscono in suo nome. Costoro si trovano fuor delle condizioni generali poste dal contratto sociale e il risultato del sacrificio dei cittadini in nome della comunità può essere lo stabilirsi di un potere che toglie loro tutto quel che hanno. È inutile dichiarare che il governo è soggetto alla volontà

generale. La volontà generale espressa dal popolo sovrano può anche servire per insediare uomini che saranno in grado di spodestarla. In nome della volontà generale che ha dato loro l'investitura, i governanti impongono le loro particolari decisioni al popolo il quale, tornato ad essere mancipe, ha solo da accettarle.

Non si obietti che i deputati del popolo hanno un mandato temporaneo, per cui il loro despotismo non può essere che transitorio. Infatti in nome della sovranità che rappresentano essi possono anche votare una legge elettorale che li riporti, tutti o in parte, al potere. È quel che si fece in Francia con la costituzione dell'anno III. Essa costrinse gli elettori a scegliere i due terzi del nuovo corpo legislativo fra i membri della Convenzione. È quel che accadde, sempre in Francia, durante la Quarta Repubblica con lo scrutinio di lista dipartimentale in séguito al quale erano esclusi dalla scelta degli elettori i candidati nominati dagli uffici dei partiti, principio il quale fu combinato col sistema degli apparentamenti che poteva impedir loro perfino la scelta di un dato partito: votando per uno di essi il voto poteva servire per sostenerne un altro. In breve, si era realizzato un sistema di cooptazione tale da far scrivere queste parole ad un professore di diritto costituzionale, Georges Vedel: « Nella storia, un tale regime ha già un nome: si chiama oligarchia ».

Infine nulla impedisce che una assemblea unica depositaria della sovranità popolare deleghi tutti i suoi poteri ad un comitato di salute pubblica, a un direttorio o a un capo unico che imporrà la propria volontà in nome della volontà generale. Napoleone ebbe a dichiarare: « Imperatore, console e soldato, io debbo tutto al popolo... la mia volontà è quella del popolo, i miei diritti sono i suoi, il mio onore, la mia gloria, la mia felicità non possono che essere l'onore, la gloria e la felicità dei Francesi ». Napoleone III quando dopo il colpo di Stato del 2 dicembre prese il potere in base ad un plebiscito non disse cosa diversa. Mussolini e Hitler dichiararono ai ministri inglesi

e francesi: « I veri democratici siamo noi perché soltanto noi abbiamo avuto il 95% dei voti di un plebiscito ».

Lungi dall'arrestare il despotismo, il più spesso la democrazia allo stato puro non ha fatto che trasferire l'onnipotenza dei re a assemblee costituite dalle rappresentanze popolari, le quali assemblee sono portate in ancor maggior misura agli abusi sia perché considerano se stesse come l'espressione della volontà nazionale, sia perché sono anonime e irresponsabili. L'errore dei teorici della democrazia è di aver creduto che la natura del potere cambi col cambiamento del titolare di esso.

« Ciò che definisce il carattere del potere — scrisse Benjamin Constant — non sono i depositari di esso ma è il grado della sua forza. Non si debbono incriminare i possessori del potere ma si deve incriminare lo stesso potere ». Se il potere è illimitato esso sarà dispotico chiunque sia chi lo detiene: monarchi, direttorio, assemblea costituente, assemblea costituita per cooptazione o per elezione. Se il potere è limitato, esso sarà liberale chiunque sia chi lo detiene e permetterà ad ognuno di condurre come vuole i propri affari nel rispetto della legge.

* * *

Anche a prescindere dai casi estremi costituiti dai Napoleonidi e dai loro imitatori, i regimi democratici tendono irresistibilmente ad accrescere le prerogative dello Stato, o, per meglio dire, di coloro che lo rappresentano, a detrimento delle libertà individuali, e ciò per una ragione molto semplice già messa in luce da Aristotele.

In ogni società il numero dei poveri e dei lavoratori è superiore a quello dei ricchi e dei possidenti. Una volta ammesso che il potere appartiene al numero, gli elettori che si ritengono frustrati e che rappresentano la gran massa l'useranno nella speranza di migliorare le loro condizioni mediante largizioni e provvidenze statali di cui le classi possidenti saranno tenute a fare le spese. I candidati delle elezioni, che sono dei professionisti della

politica, si daranno a maneggi demagogici per assicurarsi la loro elezione. Il tasso delle largizioni statali sarà contabilizzato nella forma di gravami sempre crescenti del bilancio che condurranno all'inflazione, a svalutazioni in serie, ad una fiscalità esorbitante. Di fronte alla fuga dei capitali, bisognerà istituire il controllo sui cambi. Di fronte al rifiuto della Banca di emissione di accrescere il volume monetario in circolazione o di accettare crediti di esazione dubbia, le banche verranno nazionalizzate. Data la ripugnanza dei privati a investire in un simile stato di cose i loro capitali, mediante tassazioni si creerà un risparmio forzoso e si nazionalizzerà il credito, il che porterà sempre più lo Stato a pianificare tutta l'economia. In breve, sotto la pressione delle rivendicazioni popolari lo Stato per non far bancarotta si troverà costretto a divenire onnipotente.

I cittadini verranno sempre più amministrati e per via della complessità delle funzioni dello Stato essi saranno sempre meno in grado di controllare i conti della nazione, di seguire i bilanci e gli esercizi. Sempre più organi pianificatori irresponsabili decideranno in questioni fondamentali. Come secondo la leggenda dell'apprendista stregone, l'individuo, dopo che sono stati fatti scorrere fiumi di sangue per liberarlo, diverrà l'uomo-servo di una nuova feudalità, di una feudalità più oppressiva di ogni altra perché anonima: della burocrazia statale. De Tocqueville aveva già descritto profeticamente questo stato di cose. Egli scrisse: « Vedo una folla immensa di uomini simili e uguali che girano su se stessi senza tregua per procurarsi piaceri piccoli e volgari di cui nutriscono le loro anime... Al disopra di essi s'innalza un potere enorme e tutorio che si incarica di assicurar loro i godimenti e di vegliare sulla loro sorte. Esso sarà assoluto, differenziato, regolare, previdente e dolce. Rassomiglierebbe alla potestà paterna se, come questa, mirasse a preparare i singoli all'età virile; ma esso cerca invece di tenerli irrevocabilmente nell'infanzia: ama soltanto i cittadini che godono, purché essi non pensino ad altro che a godere. Lavora volentieri alla loro felicità ma vuole essere l'unico agente e il solo arbitro di essi; provvede alla loro sicurezza, prevede e soddisfa i loro bisogni, agevola i loro piaceri, conduce i loro principali affari, dirige la loro industria, regola le successioni, decide sulle loro eredità. Forse gli resta soltanto di toglier loro completamente la noia di pensare e la fatica di vivere ».

* * *

La seconda idea-forza su cui si basa la democrazia è l'eguaglianza di tutti gli uomini. Se un uomo vale quanto ogni altro, ognuno avrà gli stessi titoli per partecipare alla direzione della cosa pubblica e per godere di stesse condizioni di esistenza. È nel livellamento di tali condizioni che De Tocqueville aveva ravvisato l'essenza della democrazia.

Di fatto non v'è idea più falsa di quella dell'eguaglianza naturale: l'ineguaglianza è evidente in ogni parte della natura. Ogni essere umano viene al mondo con un patrimonio genetico diverso, indipendente dai fattori sociali ambientali. Quella idea falsa deriva da due ideologie non meno sbagliate, opposte l'una all'altra ma che portano agli stessi risultati.

La prima si rifà all'ontologia aristotelica e degli scolastici, la quale insegna « che un più o un meno esistono solo negli accidenti, non nella forma o natura degli individui di una stessa specie » — sono le parole che si ritrovano nella prima pagina del Discorso sul metodo *di Descartes — per cui « la ragione, sola cosa che ci fa uomini e che ci distingue dagli animali... si trova tutta intera in ogni individuo » e di conseguenza « è, per natura, uguale in tutti gli uomini ». La seconda ideologia si rifà ad una filosofia opposto, all'empirismo di Locke secondo il quale lo spirito umano alla nascita sarebbe una* tabula rasa *sulla quale l'esperienza e l'istruzione imprimerebbero vari caratteri. Ne risulta che soltanto l'istruzione rende diseguali gli individui e che soltanto le legislazioni rendono diversi i popoli. Mediante l'educazione, affermò Helvétius, di un pastorello delle Alpi si può fare a vo-*

lontà un Licurgo o un Newton. Mediante una legislazione adatta si può fare un Irochese uguale al Francese civilizzato del secolo dei lumi. Pertanto solamente le istituzioni sociali creerebbero la diseguaglianza degli individui e dei popoli.

Se simili idee al loro tempo ebbero alcuni effetti salutari, non per questo esse cessano di essere false. La distinzione fra caratteri essenziali e caratteri accidentali è una pura costruzione mentale ignorata completamente dalla natura: il colore della nostra pupilla non è meno determinato della struttura del nostro cervello. Quanto all'empirismo di Locke, esso ignora l'ereditarietà.

Se gli uomini nascono uguali e si trovano dappertutto in condizioni non uguali; se, come disse Rousseau, « gli uomini nascono liberi e si trovano dovunque in catene », la colpa di ciò ricade sulla società e la società deve essere riformata. Sono stati concepiti vari sistemi, i quali però conducono tutti a risultati opposti a quelli che si avevano in vista.

Per gli anarchici sul tipo di Bakunin la cosa migliore sarebbe distruggere lo Stato, la polizia e l'esercito, tutti strumenti di oppressione, e mettere in pratica la massima dell'abbazia di Telema: « Fa tutto ciò che vuoi ». Ne risulterà un caos prodigioso dal quale emergeranno i più forti o i più abili e si affermerà la legge della giungla.

Pei socialisti la Rivoluzione Francese che ha proclamato la eguaglianza civile e politica non sarebbe che « il battistrada di un'altra rivoluzione, ben più grande e solenne, che sarà l'ultima », la rivoluzione che creerà l'eguaglianza delle condizioni di vita senza la quale le due precedenti eguaglianze, civile e politica, non sono che frodi. Condorcet vide nell' « eguaglianza di fatto il fine ultimo dell'arte sociale ». Ma per usare quest'arte si possono seguire diversi procedimenti.

Per gli « spartitori » bisognerebbe dare ad ogni individuo o ad ogni famiglia una porzione delle ricchezze naturali uguale a quella degli altri. È nei termini di una riforma agraria in una

società essenzialmente agraria che Saint-Just sognò di veder regnare una dolce eguaglianza delle condizioni di vita nel segno di una virtuosa mediocrità, ognuno coltivando come Cincinnato il suo pezzo di terra.

Pei seguaci delle dottrine di Babeuf l'eguaglianza delle condizioni di vita non si realizzerebbe con lo spezzettamento della proprietà fondiaria, la quale sarà sempre di nuovo rimessa in discussione, ma con l'abolizione di ogni proprietà privata e con la collettivizzazione di tutti i beni. La società rassomiglierà ad una caserma o ad un convento.

Pei marxisti bisognerebbe statizzare tutti i mezzi di produzione; solamente i beni di consumo diretto dovrebbero essere passibili di appropriazione individuale. Ma allora lungi dal sostituire al governo degli uomini l'amministrazione tranquilla delle cose bisognerà rafforzare l'apparato dello Stato nelle mani di un piccolo numero di tecnocrati i quali penseranno, sceglieranno e decideranno in forza di una delega data loro dalle masse. Queste masse dovranno soltanto conformarsi se vogliono evitare sanzioni economiche e penali. La disalienazione dei lavoratori mediante lo spossessamento dei possidenti porterà così alla creazione di una « nuova classe » e alle diseguaglianze antiche aggiungerà l'intolleranza di una nuova ortodossia.

* * *

La democrazia non è dunque una panacea universale capace di eliminare la lotta di classe e le iniquità sociali. Mentre promette la libertà essa di fatto può condurre al servaggio: tanto è vero che i legislatori, rendendosi conto del pericolo di un dispotismo popolare, hanno concepito una serie di paracarri equivalenti ad altrettante restrizioni del principio del governo del popolo esercitato dal popolo.

Il sistema più semplice — ma anche più antidemocratico — è quello del suffragio censitario a due gradi quale lo concepirono nel 1791 gli uomini della Costituente francese. In Inghilterra

il diritto al voto fu concesso soltanto di recente a tutti i cittadini e si può ritenere che se la Gran Bretagna avesse istituito nel XVIII secolo il suffragio universale ne sarebbe derivato un caos politico tale da rendere necessaria l'istituzione di un nuovo governo tipo Cromwell. Con lo stesso suffragio universale forme diverse di scrutinio permettono di incanalare i voti degli elettori nel senso desiderato dal governo che se ne va ma che cerca di riaffermarsi.

Un secondo paracarro è il sistema delle due Camere. Quale pur sia la rappresentanza della Camera Alta (rappresentanza dei corpi nelle repubbliche federali, dei comuni, degli interessi o dei notabili) essa, dato il modo del suo reclutamento, ha la funzione di frenare gli impulsi della Camera Bassa dominata dalle passioni di parte e da una politica a breve scadenza.

Tuttavia è ben visibile che sia lo scrutinio censitario che il sistema delle due Camere sono espedienti antidemocratici. I giureconsulti del XVIII secolo ne avevano elaborati altri, più sottili.

Montesquieu aveva definito la libertà come « il diritto di fare tutto ciò che la legge non proibisce ». Il regno della legge al posto di quello degli uomini, l'eguaglianza dinanzi alla legge — l'isonomia degli Ateniesi — era ciò che, secondo i Greci, distingueva gli uomini liberi dai barbari soggetti ai capricci di un despota. Ma se il regno della legge, di una legge senza discriminazioni e senza retroattività, è una condizione necessaria per ogni società libera, esso non è anche una condizione sufficiente. I legisti della Rivoluzione Francese credettero di sottrarre la nazione al despotismo di alcuni col sottometterla a quello della volontà generale, ritenuta infallibile per tutto quel che riguardava i problemi d'interesse pubblico. Essi ritennero di avere il diritto e il dovere di legiferare su tutto, di regolamentare tutto: le transazioni economiche, la vita professionale, i costumi e le credenze. Mediante la legge del massimo essi cercarono di pianificare l'economia. Col giuramento civico e col culto dell'Essere

Supremo essi si arrogarono il diritto di scrutare le coscienze, di stabilire una ortodossia e una inquisizione di Stato.

Per realizzare uno Stato libero bisogna limitare il potere legislativo imponendogli il dovere di rispettare un certo numero di libertà individuali e di franchigie pubbliche contemplate da una costituzione la quale fissi i limiti giurisdizionali dei poteri pubblici.

In Inghilterra questa libertà e queste franchigie si presentavano come diritti storici acquisiti nella forma di veri contratti stipulati in passato fra i re e il popolo britannico. Locke, il teorico del diritto naturale, e gli insorti d'America trasformarono questi diritti storici in diritti naturali anteriori ad ogni società politica, inalienabili e conferiti da Dio alla creatura. È fin troppo evidente che, al pari dell'eguaglianza naturale degli uomini, tali diritti sono semplici finzioni. Il bambino nasce indifeso e fattualmente gode unicamente dei diritti che il suo ambiente vuole accordargli o che egli acquisterà lottando quando sarà cresciuto. Però la teoria dei diritti naturali è una finzione benefica. Tutto si presenta come se un insieme di individui desiderosi di costituire una comunità politica acconsentisse ad alienare una parte della loro indipendenza personale per aver garantito, grazie alla forza del corpo sociale così costituito, quel residuo delle libertà fondamentali a cui non intendono rinunciare.

Le costituzioni limitatrici che istituzionalizzano i diritti dell'uomo e del cittadino sono prive di qualsiasi valore se non rconoscono anche un guardiano capace di farle rispettare. Allora il vero sovrano cessa di essere il popolo e diviene la costituzione. Sotto la monarchia di luglio i dottrinari gridavano: « Il governo è la Carta! ».

Montesquieu mostrò che ogni potere lasciato a se stesso tende a divenire dispotico e che solo un altro potere può frenare il potere. Da ciò dedusse la necessità di separare i poteri. In pratica per evitare di bloccare l'apparato statale i poteri dovrebbero ingranarsi l'uno con l'altro facendosi vicendevolmente

da contrappeso. È ciò che viene chiamato l'equilibrio dei poteri. Nelle repubbliche federali la separazione e l'equilibrio dei poteri sono completati dalla loro decentralizzazione. I comuni, gli Stati particolari e lo Stato federale hanno poteri propri ben delimitati e la costituzione bada a che nessuno di essi invada il dominio degli altri. De Tocqueville scrisse: « Chi dice centralizzazione dice despotismo; chi dice decentralizzazione dice libertà ».

* * *

In ogni comunità organizzata si avrà sempre una differenziazione, quella fra coloro che governano e coloro che vengono governati. Tale differenziazione può basarsi o sulla costrizione o sul consenso. Nel primo caso essa è precaria e soggetta a continui cambiamenti perché col modificarsi dei rapporti di forza cambierà anche chi detiene di fatto il potere. Nel secondo caso essa è stabile e statutaria, chi ha il potere essendone il titolare legittimo secondo le concezioni proprie alla corrispondente comunità.

Il fatto che gli uomini alienino una parte della loro libertà per obbedire ad uno o più loro simili è uno dei miracoli della storia, miracolo senza il quale nessuna vita civilizzata sarebbe possibile. Nel caso di governi basati sulla violenza questo fatto non richiede nessuna particolare spiegazione: la società rassomiglia ad un serraglio in cui il domatore col magnetismo del suo sguardo e con gli schiocchi della sua frusta tiene a bada belve pronte a gettarglisi addosso al primo segno di mancamento. Nel caso dei governi basati sul consenso chi ha il potere è come un mago che assoggetta le masse in virtù di un incantamento. È questo incantamento ad impedire che gli Stati finiscano nella anarchia o in una guerra civile permanente. I giuristi gli hanno dato un nome, lo hanno chiamato il principio della legittimità del potere.

Il principio della legittimità è una regola di giuoco accettata dai più, consacrata dall'uso o derivante da un libero patto. Nel corso dei secoli esso ha presentato notevoli cambiamenti in relazione al grado di sviluppo delle società, alla loro grandezza,

alle condizioni richieste dalla loro sopravvivenza, alle credenze popolari e a problemi di congiuntura. Ci si può riferire al diritto divino o al suffragio universale, alla tradizione o ad una convenzione, ad un tiraggio a sorte o ad una competizione, al diritto consuetudinario o al diritto scritto. Quel principio può concentrare il potere o ripartirlo, può dargli un carattere personale, collegiale o corporativo. Nei governi misti può aversi la combinazione di due o più principi di legittimità: il principio del diritto divino e quello della sovranità popolare alle monarchie costituzionali; il principio della sovranità popolare e quello dei diritti dell'individuo nelle democrazie liberali. Da queste combinazioni sono derivate, nel corso dei secoli, forme assai varie di governo: la monarchia assoluta e quella costituzionale, la democrazia patrizia, censitaria o popolare, la democrazia diretta, sedi-diretta o rappresentativa, presidenziale o parlamentare, unitaria o federale. Il carattere particolare del principio della devoluzione del potere e del regime che viene instaurato in base ad esso poco importano, a patto che né l'uno né l'altro vengano contestati.

I principi della devoluzione del potere sono circondati da una mistica che conferisce loro un valore sacro fino al momento in cui lo spirito critico, facendosi forte dell'esperienza, li dimistifica quando, el circostanze essendo cambiate, essi cessano di apparire fecondi.

La monarchia si basa sul mito che fa di essa una istituzione divina. Come è detto in un antico testo sumero: « Dopo il diluvio, scese dal cielo la regalità ». In virtù dell'unzione ricevuta nella sua consacrazione il re era un personaggio che presso i Capetingi e i Plantageneti era in grado di manifestare la sua natura sovrannaturale mediante poteri taumaturgici. Nell'interpretare i due versetti del Salmo LXXXII: « Ho detto: siete degli idii e siete tutti figli dell'eterno, tuttavia morrete come gli uomini », Bossuet nella festa delle Palme del 1661 predicando sui doveri dei re esclamò: « Siete degli dei — benché moriate la

vostra autorità non muore ». In Francia la monarchia di diritto divino non morì sotto la mannaia di Samson ma con una triviale canzone di Béranger, Le sacre de Charles le Simple; *coi suoi* couplets *da osteria essa sotterrò, ridicolizzandolo, l'antico rito liturgico nato a Saint Denis e consacrato a Reims dal concilio dei vescovi, rito che aveva la sua sacra ampolla e il suo orifiamma.*

Nell'Antichità la nobiltà e i governi retti da essa si basavano sull'idea della diversa origine delle famiglie umane. Alcune stirpi pretendevano di discendere dai dèi o da eroi — come quando Giulio Cesare riferì la sua gente a Venere — e da ciò derivarono il loro diritto a comandare. Le altre famiglie non avevano per progenitori che semplici mortali, donde il loro dovere di obbedire. Platone e Aristotele affermarono che gli schiavi erano, per natura, semplici strumenti dotati di vita. La nobiltà non perì nelle prigioni della Rivoluzione Francese ma nel XVIII secolo, il giorno in cui si ebbe l'audacia di chiedere: « Nel paradiso terrestre dove mai si trovava il gentiluomo? ».

Da tempo la democrazia si è fatta forte del mito dell'eguaglianza naturale degli uomini tanto da far credere che per far cessare l'oppressione esercitata dai gradi sulla gente comune, dai ricchi sui poveri e per portare i popoli sottosviluppati al livello di quelli più evoluti basti instaurare il regime democratico. Ma l'eguaglianza naturale degli uomini è una finzione smentita da tutta la genetica e da tutta l'antropologia. Nessuna persona equa e di buon senso può negare che cotesta finzione, nella sua ora, non sia stata, tuttavia, utile, che essa non abbia promosso il rispetto della personalità umana, attenuando le diseguaglianze originarie mediante la scolarizzazione delle masse e varie misure di sicurezza sociale, sforzandosi, secondo la bella massima di Pericle, di ricompensare il merito e di non consacrare il privilegio. Ma voler imporre dall'esterno, come oggi si pretende fare, le istituzioni democratiche a popoli formati in gran parte da analfabeti e che non hanno avuto nessuna cultura politica significa

trasformarli in strumenti di sfruttamento messi nelle mani di politicanti privi di ogni senso di responsabilità i quali condurranno a loro piacimento alle urne elettori senza discernimento. In tale caso il suffragio universale non è che una mistificazione.

In se stessa la democrazia non è né buona né cattiva; tutto dipende dalle modalità della sua applicazione, dalle modifiche che vi si apportano, dalle tradizioni e dalle congiunture storiche, dalla maturità di un popolo e dal suo temperamento: gli Anglosassoni non reagiscono allo stesso modo dei Latini né i popoli analfabeti come quelli che hanno una istruzione scolastica. Il termine « democrazia » comporta una tale quantità di equivoci che si sarebbe indotti a metterlo al bando se esso presso le masse non avesse trovato una eco suscitando le idee della libertà, dell'emancipazione, dell'ascesa sociale, del rispetto della persona umana. Ma allora bisognerà giudicare la democrazia alla stregua dei fatti e non in nome di una mistica. Bisognerà sempre tornare al detto di Ernest Renan: « La fede che si è avuta non deve divenire una catena. Non si è più in debito verso di essa quando la si è accuratamente avvolta nel manto di porpora in cui dormono gli dèi morti ».

PARTE I

IL RAZIONALISMO E LA MISTICA DEMOCRATICA

Il 17 brumaio anno II, il presidente della Convenzione dichiarava che « l'Essere supremo non volendo altro culto che quello della Ragione, questa sarebbe stata ormai la religione nazionale ». Chaumette, incontinente, fece decidere dalla Comune che « per celebrare il trionfo della Ragione sui pregiudizi di diciotto secoli », il 20 brumaio si sarebbe celebrata una cerimonia pubblica « davanti all'immagine di questa divinità, nell'edificio ex-cattedrale ». Così il 10 novembre 1793 fu celebrata, a Nôtre Dame de Paris, una festa della Libertà e della Ragione, durante la quale sull'altare « in luogo della ex-Santa Vergine », fu collocata la nuova divinità, rappresentata da una danzatrice dell'Opera.

Questa cerimonia fu una mascherata che Robespierre sconfessò. Ma essa ha valore di simbolo. Al principio d'autorità, Descartes aveva sostituito il magistero della Ragione ed una dottrina era nata che sarebbe stata chiamata Razionalismo classico o Razioanlismo a priori *per distinguerlo bene dal razionalismo a* posteriori, *basato sulle acquisizioni scientifiche di un'epoca. Lo studio che segue tende a dimostrare come il razionalismo classico doveva logicamente portare gli ideologi del XVIII secolo a riconoscere come forma di governo accettabile per « i lumi naturali » solo la democrazia, basata* sull'incapacità ad errare *della volontà generale.*

* * *

Il Razionalismo è una dottrina filosofica che comprende una teoria della conoscenza, una metafisica e una morale.

Come teoria della conoscenza, il Razionalismo insegna l'esistenza di verità a *priori*, incondizionatamente necessarie, indipendenti dal nostro spirito e dall'esperienza. Queste verità s'irradiano da una speciale facoltà intellettiva, diversa dalla percezione sensibile e dalla discorsiva: la ragione umana.

Questa facoltà è una e indivisibile, intera ed eguale in tutti gli uomini che la possiedono per essenza o per definizione.

Come metafisica, il Razionalismo ci spiega il fenomeno della ragione, considerandola sia come una reminiscenza, sia come un'intuizione intellettuale o visione in Dio, sia come una scienza innata, sia infine come una specifica struttura mentale propria a tutti gli esseri umani. E interpreta l'accordo della ragione con la natura attraverso un'armonia prestabilita, una comunanza d'origine, o invocando la loro identità.

Come il morale, il Razionalismo professa l'autorità sovrana e la competenza universale della ragione tutte le cose: l'onnipotenza dell'educazione sugli individui e della legislazione sui popoli, l'eguaglianza dei lumi naturali in tutti gli uomini e per conseguenza, la loro eguale competenza in materia di legislazione, di governo, di giurisdizione; i naturali diritti innati e imprescritti-

bili dell'individuo, in base alla sua alta dignità di essere ragionevole; e finalmente l'eguaglianza civile, politica e sociale di tutti gli uomini, poiché tutti gli uomini hanno eguale importanza in quanto sono essere forniti di ragione.

Noi esamineremo il Razionalismo successivamente sotto questi diversi aspetti.

I

IL RAZIONALISMO COME TEORIA DELLA CONOSCENZA

Il Razionalismo si fonda sulla distinzione di due tipi di verità: le verità empiriche o *a posteriori*, le verità razionali o *a priori*.

Le verità empiriche sono contingenti, particolari, mutevoli e relative; le verità razionali sono necessarie, universali, eterne ed assolute. Le prime, nella migliore delle ipotesi, godono un'evidenza asseritiva, cioè l'evidenza intuitiva che risulta da fatti di cui si constata l'esistenza senza conoscerne la ragione; le seconde godono una certezza apodittica, cioè dal discernimento della loro ragione d'essere. Le proposizioni delle scienze naturali come, ad esempio, « il fosforo si fonde a 44 gradi » sono verità empiriche, le proposizioni della matematica, come, ad esempio, « due e due fanno quattro » o « la somma degli angoli di un triangolo è eguale a due angoli retti » sono verità razionali.

A queste due classi di verità corrispondono due facoltà intellettuali ben distinte. Le verità dell'esperienza s'irradiano dalla percezione esterna e dalla logica discorsiva che elabora i dati dei sensi sotto forma di concetti e di giudizi empirici e che concatena i sillogismi. Le verità razionali s'irradiano da una facoltà intellettuale, indipendente dalla percezione sensibile e dalla logica del discorso, che Platone chiama *noésis,* opponendola alla *dianoia:* e Sant'Agostino chiama *ratio superior,* opponendola alla *ratio*

inferior , e che i filosofi classici chiamano ordinariamente col nome di ragione o di buon senso.

La ragione è una e indivisibile, immutabile nel tempo e identica nello spazio. Infatti, le verità ch'essa proclama sono eterne, e pertanto, di tutti i tempi, necessarie, e per tanto, di tutti gli spiriti. Lo schiavo interrogato nel *Menone* prova di sapere di geometria quanto Socrate. La dottrina del *noùs poieticos* di Aristotile ha per epilogo la teoria dell'intelletto attivo di Averroès. Descartes, stima che « le scienze non sono altro che l'intelligenza umana, che permane una e immutabile, nella verità degli oggetti a cui si applica » [2]; e in fede sua, si ammette nei secoli di poi, che « il *buon senso* o *la ragione* è naturalmente uguale in tutti gli uomini » [3].

La ragione non solamente è uguale e immutabile in tutti, perché le verità razionali sono eterne e necessarie; essa lo è anche in forza dell'antica definizione di Aristotele dei caratteri specifici o essenziali, comuni a tutti gl'individui della stessa specie e dei caratteri individuali o accidentali che distinguono e individuano ogni rappresentante della specie stessa. I caratteri specifici sono invariabili, non sono suscettibili di più o di meno, non possono sussistere in diversi gradi d'intensità presso i diversi individui d'una stessa specie; i caratteri individuali soli sono suscettibili di esaltazione e di depressione. Poiché la ragione è il tratto specifico del genere umano, gli uomini non possono essere più o meno ragionevoli « poiché per la ragione o il buon senso — scrive ancora Descartes — in quanto essa sola ci rende uomini distinguendoci dalle bestie, io voglio credere che essa vive intera in ognuno di noi, e seguo in ciò l'opinione comune dei filosofi che dicono non esservi più e meno che fra gli accidenti, non già tra le forme o nature degl'individui d'una stessa specie » [4].

[1] De Trinitate, XII, c. I: « ratio superior, quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis; ratio inferior, quae intendit temporalibus ».
[2] Regulae, IX.
[3] Discorso sul Metodo, VI 2.
[4] Discorso sul Metodo, VI, 2-3.

Questo concetto della ragione conduce alla dottrina cartesiana della scienza. La scienza è a *priori* e deduttiva, non *a posteriori* e induttiva, come insegnano Aristotele e Bacone.

Le scienze sono deduttive. Questo significa che le loro affermazioni si possono rigidamente dedurre da alcuni primi principî, secondo le regole della logica formale. Essi sono a priori in questo senso, che questi principî non sono cavati dall'induzione dell'esperienza, ma sono scoperti dalla ragione, di fronte ai dati dell'esperienza sensibile. Si può del resto, ammettere o che esistano dei principî speciali d'ogni scienza particolare, irriducibili fra loro, o, all'inverso, che i principî speciali si riducano alle comuni nozioni metafisiche. In quest'ultima ipotesi, l'unità della scienza appare perfetta. Questo è il concetto che ispira le parole di Descartes. « Innanzi tutto, io ho cercato rinvenire i principî o le cause prime di tutto ciò che esiste al mondo, senza considerare altro a tale scopo se non Dio che l'ha creato, e senza farli derivare da altrove che da certi semi di verità deposti naturalmente nelle anime nostre » [5]. Descartes si prefigge di dedurre da codesti principî l'insieme delle verità scientifiche costruendo quelle grandi catene di ragionamenti semplici e chiari, di cui sogliono servirsi i geometri per pervenire alla loro difficile dimostrazione perché « tutte le cose che possono cadere nella conoscenza degli uomini si incatenano allo stesso modo, e quando ci si astenga dall'accettarne per vera una falsa e che si conservi sempre l'ordine nel dedurre le une dalle altre, si potrà giungere alle più lontane ed alle meno accessibili » [6].

Non soltanto i prinicipî delle scienze astratte sono a *priori* e necessarî, ma anche quelli delle scienze pratiche, politiche e morali. — « È chiaro che le verità necessarie — si legge nella prefazione dei *Nuovi Saggi* di Leibniz — quali si trovano nelle matematiche pure e specialmente nell'aritmetica e nella geometria, debbono invocare dei principî la cui prova non dipenda dagli esempi, e per conseguenza dalle testimonianze dei sensi.

[5] Discorso sul Metodo, XI 63-64.
[6] Discorso sul Metodo, VI, 19.

La logica, insieme con la metafisica e la morale, di cui l'una costituisce la teologia e l'altra la giurisprudenza, naturali tutt'e due, sono piene di tali verità; per conseguenza la prova della loro verità non può dipendere che da principî interni, che noi chiamiamo innati » [7].

Analogamente, la conoscenza d'una morale, a priori, certa ed evidente, è affermata da Barbeyrac nell'introduzione della sua traduzione del trattato di Pufendorf sul *Diritto della natura e delle genti.* « Non è verosimile che il Creatore, dopo averci dato facoltà valide a scoprire e dimostrare con certezza una quantità di cose speculative, che si possono impunemente ignorare, come quel gran numero di verità matematiche confessate incontestabili da tutti coloro che ne paragonano i principî e le prove, non ci abbia reso capaci di conoscere e fondare con la stessa evidenza le massime della morale, che contengono i doveri che egli c'impone, e che noi dobbiamo compiere per la nostra felicità. Oltre questa ragione di cui la bontà divina ci dà l'assoluta certezza, eccone un'altra ricavata dalla natura stessa della cosa e che da sola sarebbe abbastanza forte per convincere ogni uomo ragionevole della possibilità di ridurre la scienza morale a un sistema così solidamente connesso come quello della geometria, o della meccanica. Non si tratta, in morale, di conoscere l'essenza reale delle sostanze. Non si tratta che di esaminare e paragonare con cura una certa relazione fra le azioni umane ed una regola certa ». E insiste: « Si noti che le dimostrazioni delle verità metafisiche sono assai più complicate e dipendono da un maggior numero di principî delle dimostrazioni delle leggi morali. Volete convincervene? Non dovete che paragonare gli *Elementi* di geometria con un piccolo sistema metodico dei doveri che la legge di natura prescrive agli uomini; e mentre si proverà la verità di ciò che ho asserito, si riconoscerà altresì, io credo, l'incomparabilmente maggior facilità di comprendere i principî e i ragionamenti del secondo libro che i teoremi, i

[7] Nuovi Saggi, prefazione. Ed. Janet, p. XVI.

principî e le dimostrazioni del primo » [8]. E Cousin sentenzierà: « La morale ha i suoi assiomi, come le altre scienze. Data l'idea dell'imposta, io mi domando se quella di osservarla fedelmente non vi si riallaccia subito con eguale necessità che l'idea del triangolo, si riallaccia all'eguaglianza dei suoi tre angoli, a due retti [9].

Come Leibniz, come Malebranche, come Barbeyrac per i principî della morale, Gorio, Leibniz, Montesquieu considerano i principî del diritto delle verità eterne, anteriori non solamente all'istituto sociale e alla legge positiva, ma indipendenti dalla volontà di Dio stesso il quale non potrebbe revocarle. Nell'*Esprit des Lois,* Montesquieu dichiara che esistono « dei rapporti d'equità anteriori alla legge positiva che li fonda » e ne dà la formula seguente: « Prima che esistessero, gli esseri intelligenti, erano possibili: essi avevano dunque dei rapporti possibili, e per conseguenza, delle leggi possibili. Prima delle leggi reali, vi erano dei possibili rapporti di giustizia. Dire che niente è ingiusto se non nella cerchia delle leggi positive, non è meno temerario che affermare che, prima che si tracciasse un cerchio, tutti i raggi non erano uguali » [10].

I principî della morale e del diritto formano un sistema di leggi universali, che ogni uomo conosce infallibilmente con i lumi della sua ragione. « La giustizia e la necessità di tali leggi naturali, essenziali e universali — scrive il Mercier dela Rivière — sono di così limpida evidenza che esse si manifestano senza il tramite d'alcun segno sensibile; perciò non si trovano inserite in nessuna raccolta di leggi; poiché esse furono scritte nel codice eterno della natura, e noi possiamo leggerle ad occhio nudo col soccorso della ragione, di questo lume che *« illuminat omnen hominem venientem in hunc mundum »* [11].

[8] Pufendorf - Barbeyrac, Il diritto della natura e delle genti, Amsterdam, 1734, prefazione del traduttore.

[9] Cousin — Cours d'histoire de la philosophie moderne.

[10] Montesquieu — Spirito delle leggi. Lib. I.

[11] L'ordine naturale ed essenziale delle società politiche, 1767, ed. Depitre (Collezione degli Economisti e dei Riformatori sociali di Francia), p. 56.

Il diritto positivo si deduce dal codice della natura fondamento dell'« ordine essenziale delle società » al quale si dà il nome di diritto naturale.

« La legislazione positiva — scrive Quesnay — non istituisce i motivi o le ragioni sui quali essa basa le sue leggi... Le leggi positive giuste non sono dunque che deduzioni esatte, o semplici commenti di queste leggi cardinali, e servono ad assicurarne dovunque, nella misura del possibile, l'esecuzione. Le leggi fondamentali delle società sono ricavate immediatamente dalla regola suprema della giustizia e dell'ingiustizia assoluta, del bene e del male morale » [12]. Più luminosamente ancora Condorcet dichiara: « Le leggi non sono e non possono essere che le applicazioni e conseguenze del diritto naturale » [13].

E attacca Montesquieu colpevole di avere insegnato che ad ogni clima e ad ogni popolo diverso conviene una Costituzione speciale: « Come la verità, la ragione, la giustizia, i diritti dell'uomo, l'interesse della proprietà, della libertà, della sicurezza sono dovunque gli stessi, così pure tutti gli Stati, non possono senza assurdità non avere le stesse leggi commerciali. *Una buona legge deve essere buona per tutti, come un assioma geometrico è vero per tutti* » [14].

Né l'esperienza né la storia sono capaci di condurre per via induttiva l'economista alla conoscenza di codeste leggi; la ragione pura è sufficiente a scoprire queste verità generali, che derivano necessariamente dalla natura dell'uomo e della società, e costituiscono « una giustizia universale comune a tutte le Costituzioni » [15]. Come Pufendorf, Barbeyrac e Turgot, Condorcet fa dell'economia politica una scienza assolutamente matematica, ed applica arditamente alle scienze morali e politiche il metodo cartesiano delle scienze speculative: « Non bisogna ricorrere alla conoscenza positiva delle leggi umane per trovare le leggi giuste;

[12] Il despotismo in Cina, cap. VIII paragr. 6.
[13] Condorcet — Opere, X, 594-595.
[14] Condorcet — Opere, 1,378.
[15] Condorcet — Opera, XII, 269.

ma alla sola ragione e lo studio delle leggi istituite dai diversi popoli non serve che a dare alla ragione l'appoggio dell'esperienza e dell'osservazione per apprendere loro a prevedere ciò che deve avvenire » [16]. L'esperienza non deve intervenire in materia giuridica, come nella fisica di Descartes, che in due casi: per fornire al legislatore i dati dei problemi pratici che egli dovrà risolvere muovendo dai principî *a priori;* per verificare le leggi speciali dedotte da questi principî. Una sana legislazione e un sano governo sono validi per tutti i popoli grandi o piccoli, civili e incivili. Nel compilare il suo opuscolo — *« De l'origine et des progrès d'une science nouvelle »* — Dupont de Nemours si prefigge di dedurre dalla Fisiocrazia « le leggi necessarie d'un governo adatto agli uomini di tutti i climi e di tutti i paesi » [17].

Lo stesso metodo *a priori* e deduttivo va applicato alla politica d'uno Stato.

Citiamo ancora Condorcet.

« È nella eterna natura dell'uomo e delle cose che i seguaci di questo metodo cercano i principî inalterabili ed universali. Fermandosi a discutere i problemi che nascono dai fatti, essi pure ritornano, alla fine alla ricerca di quei principî generali. Essi vedono l'avvenire nel presente. Essi perseguono la verità, la giustizia, e sono sicuri di aver trovato ciò che è utile » [18].

Quando Morelly, nel suo *Codice della Natura,* getterà il piano della Città futura, la immmaginerà costruita secondo le leggi d'un'architettura di Stato, ispirata dalla trionfante Ragione.

[16] Saggio sul calcolo della probabilità, Discorso preliminare, I.
[17] Dell'origine e dei progressi d'una scienza nuova, 1768, ed. Dubois (Collezione degli Economisti e dei Riformatori sociali di Francia) p. 35.
[18] Condorcet, opere, X, 70-71.

II

IL RAZIONALISMO COME METAFISICA

Ogni dottrina della conoscenza suscita un certo numero di problemi metafisici. Ogni problema metafisico acquista un certo numero di soluzioni tipiche che esauriscono tutte le possibilità.

Se il nome di Razionalismo può designare una dottrina della conoscenza ben definita, molte sono le metafisiche rivali che possono rivendicare il privilegio di questo appellativo.

Il primo problema che incombe è quello della presenza in noi d'una ragione che appare nella natura « come un impero in un altro impero » perché essa è data in blocco, essendo una e indivisibile in ogni uomo. I Platonici l'assimilano alla memoria; gli Stoici ne fanno una scintilla scoppiata, in ogni creatura, dalla parte non corrotta del fuoco primitivo divino che è Zeus, i Cristiani e i Cartesiani si ravvisano una sostanza spirituale semplice, l'anima razionale, che anima il corpo e che è un dono diretto di Dio; altri vi riconoscono una struttura mentale speciale, estesa a tutti gli uomini, così come a tutti si estende la loro struttura organica, senza indagare le basi di quest'analogia e il prodigio d'una simile struttura. La grande maggioranza parlerà della ragione come di una nozione comune di cui non è il caso d'indagare né le origini, né il fondamento. Gli scrittori del secolo XVIII, passando dalle spiegazioni teologiche alle spiegazioni metafisiche, la trasfigurano sotto il nome di *Lume naturale*. Nel linguaggio dei Padri della Chiesa e degli Scolastici, codesta

espressione significava che noi siamo forniti di ragione in forza della nostra natura ontologica, della nostra essenza; adesso si considera la ragione una elargizione piuttosto della Natura che di Dio.

L'atto, col quale la ragione si mette a contatto con le verità eterne, pone un nuovo problema.

Essa dipende da quello che si considera come il luogo delle verità necessarie.

Questo luogo è figurato ora come un mondo archetipo separato, ora come l'intelletto divino, ora come l'intelletto umano. Nel primo caso, l'atto d'intelligenza della ragione si riduce a una semplice reminiscenza delle verità che l'anima ha contemplato in una vita anteriore, oppure a una intuizione diretta di quelle sostanze trascendenti che sono le Idee di Platone.

Nel secondo caso, quest'atto si trasforma in una visione in Dio « libro naturale dell'intelligenza umana » come dice Guglielmo d'Auvergne [1], o in una interna illuminazione divina. Nel terzo caso, le verità eterne sono in noi innate e deposte dal Creatore nel nostro spirito, e noi le conosciamo come segni della sua opera, e ne diventiamo consapevoli attraverso le eccitazioni sensibili. Infine, i Criticisti considerano queste forme pure della sensibilità, gli schemi trascendentali dell'immaginazione, le categorie, e i principî direttivi dell'intelligenza, le idee regolatrici della ragione come i principî architettonici d'una speciale struttura mentale che appartiene indivisa all'umanità intera.

Un problema finale è quello della concordanza delle verità razionali e delle verità sperimentali. Esso non sussisteva per gli Eleati e per Platone, che opponevano, con rigorosa antitesi, il mondo intelligibile delle verità necessarie e il mondo sensibile delle opinioni empiriche. Ma il problema incombette quando la scienza peripatetica e la scienza della Rinascenza ebbero provato che l'universo sensibile, è in parte intelligibile e che i due mondi distinti da Platone sono intimamente uniti l'uno all'altro.

[1] *De anima,* Orleans, 1674. t. II. pag. 211. — Comp. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne,* in *Beïtrage zum Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* Münster, 1898, p. 100.

L'applicazione ritenuta rigorosa delle matematiche ai fenomeni fisici, rivelava l'adeguamento dello spirito e della natura. Gli antichi avevano già rilevato ciò: i suoni resi dalle corde vibranti e gli intervalli musicali sono sottoposti a rapporti numerici immutabili; la traiettoria degli astri vaganti si spiega col movimento infinitamente ripetuto degli eccentrici e degli epicicli. Ma soprattutto le grandi scoperte della Rinascenza mostrarono, con luce meridiana, l'ordine e la misura che regnano nell'universo. Keplero scopre che una delle sezioni coniche, studiata duemila anni prima dai Greci, l'ellissi, rende conto dell'orbita dei pianeti; il seno geometrico ha una parte importante, con Descartes, nel determinare l'indice della rifrazione della luce; la serie dei numeri impari rappresenta in Galileo gli spazi percorsi da un corpo che cade liberamente nel vuoto; la legge delle superficie sferiche proporzionali ai quadrati dei loro raggi si rivela come la legge della gravitazione newtoniana e di tutte le forze irradianti; l'equazione dell'iperbole equilatere, traduce, con Mariotte, la legge della compressione dei gas perfetti: *Aiei theòs geometréi,* avrebbe esclamato Platone dinanzi a questo spettacolo: « O grande Corega, le verità enunciate dal geometra non sono forse le divine leggi alle quali tu hai assoggettato l'armoniosa anima dell'universo? » *« Dum Deus calculat fit mundus »* scriveva Leibniz: la natura è il prodotto di quest'algebra immensa costituita dalla creazione. Essa si dà, sotto forma di totali integrazioni, il resultato di calcoli di cui noi non potremmo mai analizzare tutti i termini, né sommare tutti gli elementi.

Una così fusa armonia delle matematiche con la natura non può spiegarsi senza una finalità provvidenziale che ha composto sullo stesso piano le leggi della natura e del nostro spirito. Come spiegare diversamente la semplicità delle leggi fisiche, e quel principio della minima azione, sufficiente, al dire di Leibniz « a far comprendere tutta l'Ottica, la Calottrica e la Diottrica »; che poco dopo divenne con Maupertuis ed Hamilton, uno dei

principî della meccanica classica, e il solo che sopravviva nella meccanica di Herz? Parlando di esso, Euler dichiara solennemente: « Come la costruzione del mondo è la più perfetta possibile ed è l'opera d'un Creatore infinitamente saggio, non accade niente nel mondo che non presenti le proprietà di massimo e di minimo. Perciò nessun dubbio può avanzarsi su questo, che sia egualmente possibile determinare tutti gli effetti dell'universo muovendo dalle loro cause finali, col soccorso del metodo dei massimi e dei minimi, così come muovendo dalle cause efficienti » [2]. Leibniz non pretendeva di più quando, aiutato dall'analisi combinatoria e dal càlcolo delle probabilità, voleva determinare il mondo possibile attualizzato da Dio, cioè quello che realizza il massimo dei compossibili.

Con la sua rivoluzione copernicana il Kantismo tenta sottrarsi all'imperativo d'una simile spiegazione teologica. L'accordo delle leggi naturali con i principî dell'intelligenza è reso possibile dalla giurisdizione dello spirito sulla Natura. Ma come una natura informe e disordinata potrebbe diventare comprensibile per il solo fatto che noi non possiamo concepire il mondo sensibile se non assogettato a rapporti necessari?

Come può, la realtà in sé, foggiarsi sulle categorie del nostro intelletto dopo essersi prodigata nel tempo e nello spazio attraverso il prisma deformatore della nostra sensibilità? Ostacolo così grande, così insormontabile, che i successori di Kant hanno potuto superarlo solo col sopprimere nuovi termini dati: l'adeguatezza dello spirito e della natura, delle categorie del pensiero e delle forme dell'essere, va spiegato con la loro totale identità e si arriva così al realismo dell'Idea di Hegel.

In conclusione, la credenza nella verità necessarie ha fatalmente dato luogo ai diversi sistemi metafisici che pongono come assioma l'unità della ragione umana e la sua adequazione totale o parziale alla natura.

[2] Euler — *Methodus inveniendi lineas curvas maximi minimive proprietate gaudentes, sive solutio problematis isoperimetrici,* Lausanne et Genève, 1744.

III

IL RAZIONALISMO COME MORALE: L'EGUAGLIANZA E I DIRITTI NATURALI DELL'UOMO

Una delle prime conseguenze pratiche del Razionalismo, considerato come morale, è la credenza nell'eguaglianza naturale degli uomini.

Siccome l'uomo è per i Razionalisti un'animale ragionevole, e siccome la ragione « è una e intera in ciascuno di essi », ne deriva che tutti gli uomini, in quanto tali, sono per natura eguali, affermazione che si traduce spesso in questa formula: *un uomo vale l'altro.*

Questa credenza è comune ai secoli XVII e XVIII: essa è condivisa dagli Enciclopedisti, dai Cartesiani e dai sensualisti. È Bossuet che scrive nella sua *Logique:*

« Essere uomo conviene tanto al saggio che al pazzo, senza che si possa chiamare, parlando con esattezza, un uomo più uomo d'un altro. Questa è la fonte dell'assioma della Scuola: che le essenze o ragioni proprie delle cose sono indivisibili, cioè che le si possiedono nella loro integrità o non si possiedono affatto » [1]. È Voltaire nel *Saggio sui costumi:*

« La natura umana è dovunque la medesima » e ancora « Tutto ciò che appartiene intimamente alla natura umana è identico da un capo all'altro dell'Universo. L'impero del costume spande la varietà sulla scena dell'universo; la natura vi diffonde

[1] *Logique,* cap. XXVIII.

l'unità [2]; è d'Hollbach nella sua *Morale Universelle:* « Quale che sia la varietà portentosa che appare negl'individui della specie umana, essi hanno una comune natura che non si smentisce mai » [3]; poiché il concetto di natura, applicato all'uomo, risente delle definizioni scolastiche: « l'insieme delle proprietà e delle qualità che lo costituiscono quello che è, che sono inerenti alla sua specie, che la distinguono dalle altre specie d'animali o che gli sono comuni con esse »; è Mably, nei suoi *Principes de Morale:* « La terza cosa che io voglio, è che il mio filosofo si persuada che gli uomini sono fra loro uguali, e che egli giunga ad amare questa verità » [4]; è Morelly, nel suo *Codice della Natura:* « Nell'ordine morale, la natura è una, costante, immutabile... Dunque tutto ciò che dimostra la varietà dei costumi dei popoli selvaggi o civili, non prova che la Natura sia varia » [5] è Babeuf, nel *Manifeste des Egaux:* « Noi siamo tutti eguali, non è vero? Questo principio permane incontestato perché solamente un pazzo potrebbe affermare che è notte quando splende il sole » [6].

Dall'eguaglianza naturale degli uomini e dalla necessità dei principi della morale, i giuristi della Scuola del Diritto Naturale sorta dalla Riforma: Althusius, Grotius, Selten, Pufendorf, Cumberland, Heineccius, Leibniz, Wolf, Burlamacchi, Wattel, Barbeyrac, deducono i diritti naturali degl'individui e dei popoli.

La necessità e l'universalità dei principî morali, che la ragione ci proclama delle verità eterne, impongono, come osserva Wolf, l'esistenza d'eguali obblighi e di diritti identici per tutti gli uomini uguali per natura. Questi diritti sono naturali « in quanto derivano dalla natura umana », cioè dalla sua costituzione ragionevole, capace di moralità e di sociabilità. « Come tali, questi diritti sono, non meno degli obblighi, inerenti alla natura di ogni uomo: ogni uomo gode gli stessi diritti, tutti acquistano il diritto di resistenza a chi vuole violarli, l'eguaglianza di tutti e la comunità primitiva sono di diritto naturale: ognuno è tenuto a contribuire alla perfezione dell'altro » [7]. Questa verità dagli individui si estende alle nazioni: « Poiché gli uomini sono naturalmente uguali — dichiara Vattel — e uguali sono i loro diritti e i loro doveri, comandati dalla natura, le nazioni composte di uomini e considerate come altrettante persone libere che vivono insieme nella natura, sono naturalmente uguali e acquistano dalla natura gli stessi diritti, gli stessi doveri. La potenza e la debolezza non costituiscono fra loro alcuna differenza. Un nano non è meno uomo di un gigante, e la più piccola Repubblica non ha minore sovranità del più grande dei Regni [8] ».

« Tale è, dichiara Condorcet, l'origine di queste dichiarazioni di diritti considerate oggi da tutti gli uomini illuminati come la base della libertà e di cui gli Antichi non avevano concepito e non potevano concepire l'idea, perché la schiavitù domestica macchiava la loro costituzione: perché fra essi il diritto di cittadinanza era ereditario, o conferito per mezzo di adozione volontaria; e perché non si erano innalzati *alla conoscenza di questi diritti appartenenti alla specie umana, e appartenenti a* tutti gli *uomini con completa eguaglianza »* [9].

Le dichiarazioni di cui parla Condorcet, sono i *« Bills of rights »* delle colonie dell'America del Nord e le due *Dichiarazioni* francesi dei *diritti dell'uomo e del cittadino* dell'89 e del '93.

Bills e *Dichiarazioni* sono d'accordo su tre punti:

1) L'esistenza di diritti innati « naturali e imprescrittibili, perché specifici dell'uomo e della sua essenza » [10].

2) L'eguaglianza dei diritti naturali per tutti gli uomini: « Noi consideriamo incontestabili e per sé evidenti le seguenti

[2] *Essai sur les meurs,* cap. CXCVII.
[3] *La morale universelle,* cap. II.
[4] *Principe de morale,* lib. II; *oeuvres* Paris, 1797. t. 10. p. 251.
[5] *Code de la nature,* 1755, éd. Dolléans. p. 23 - nota.
[6] Babeuf, *La doctrine des Egaux.*

[7] Wolf, *Istitutiones juris naturae et gentium,* 1748, lib. I, cap. I e cap. III.
[8] Vattel, *Le droit de gens ou Principes de la loi naturelle,* Londres, 1758; preliminari, paragr. 18.
[9] Oeuvres, VI, 131.
[10] *Opinions de M. Durand de Maillasse, deputé de la Sénéchaussée d'Arles,* 1 agosto 1789 Bib. Naz. di Parigi, L. 29, n. 89.

verità: Che tutti gli uomini sono stati creati uguali ». (Dichiarazione d'indipendenze degli Stati Uniti del 4 luglio 1766) « Due uomini, essendo ugualmente uomini, hanno in misura eguale, tutti i diritti derivanti dalla natura umana » (Riconoscimento ed Esposizione ragionata dei diritti dell'Uomo e del Cittadino dell'abate Siéyès); « L'eguaglianza dei diritti è fondata dalla natura »: (Dichiarazione dell'89) « Tutti gli uomini sono uguali per natura e davanti alla legge » (Dichiarazione del '93);

3) L'istinto sociale ha per fine « la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo »; e, poiché questi diritti sono uguali, la realizzazione progressiva dell'eguaglianza civile, politica e sociale.

L'eguaglianza degli uomini deve intendersi in doppio senso.

Ontologicamente e di diritto, gli uomini sono uguali per essenza, in forza della dottrina aristotelica dell'immutabilità dei caratteri specifici, da cui Descartes deduce l'eguaglianza della ragione in ciascuno di noi. Storicamente e di fatto, gli uomini erano eguali in principio, quando uscirono dalle mani del Creatore e della Natura. La società, il potere politico sviato dalla sua destinazione normale, le leggi ingiuste che avvantaggiano gli uni a danno degli altri, hanno distrutto quest'eguaglianza primitiva delle condizioni, pur lasciando sussistere l'eguaglianza ontologica che è insopprimibile.

La distruzione dell'eguaglianza primitiva è il peccato originale dell'Umanità.

Da essa derivano tutti i mali sociali e morali; e dal ritorno all'eguaglianza primitiva bisogna attendere la redenzione. Il giorno in cui l'eguaglianza regnerà sugl'individui e sui popoli, l'età dell'oro sarà inaugurata sulla terra.

Quest'idea, più volte espressa nei libri del secolo XVIII, troverà la sua completa espressione nell'opera di Mably, *De la Législation*. « È l'ineguaglianza sociale che ha appreso agli uomini a preferire alla virtù molte cose perniciose ed inutili. Io credo dimostrare che allo stato di eguaglianza niente sarà più facile che prevenire gli abusi e stabilire saldamente le leggi. L'*eguaglianza deve produrre tutti i benefici,* perché essa unisce gli uomini, innalza i loro spiriti e li prepara ai reciproci sentimenti di benevolenza e d'amicizia: *ne concluco che l'ineguaglianza produce tutti i mali* perché essa li degrada, li umilia, e semina fra loro la discordia e l'odio. Se io costituisco dei cittadini eguali, che non premiano negli uomini che la virtù e l'ingegno, l'emulazione sarà contenuta nei giusti limiti. Distruggete quest'eguaglianza e immediatamente l'emulazione si trasformerà in invidia e in gelocia, perché essa non avrà più di mira un fine onesto » [11].

Affermare che tutti gli uomini sono eguali per diritto e per natura; affermare che dal ritorno all'eguaglianza delle condizioni dipendono la virtù ed il bene; dire, con gli autori della Dichiarazione dell'89 che lo scopo dell'istituto sociale *è la difesa* dei diritti dell'Uomo, significa lasciar intendere che i pubblici poteri hanno per fine la conservazione dell'eguaglianza naturale.

« Si riconosce facilmente — esclama Babeuf — che la natura ha fatto nascere gli uomini uguali in diritti e in bisogni; che tale eguaglianza deve essere imprescrittibile e inattaccabile; che la sorte d'ogni individuo non deve subire alcuna alterazione nel giungere alla sociabilità; che gl'istituti civili, lungi dal violare la felicità comune, che ha bisogno della conservazione dell'eguaglianza per mantenersi, debbono garantirne invece l'inviolabilità » [12].

Realizzare l'uguaglianza reale, e, per giungere a ciò, prima di tutto, l'eguaglianza civile (1789), poi l'eguaglianza politica (1793), infine l'eguaglianza sociale o di condizioni (1796), ecco il principo direttivo e i tre monumenti logici dell'ideologia rivoluzionaria.

Gli uomini dell'89 mirarono sopra tutto alla eguaglianza civile: l'eguaglianza davanti alla legge, l'uguale accessibilità degli uffici, delle funzioni, delle cariche e degli onori, distribuiti secondo la superiorità della capacità e dell'ingegno. Con più cautela,

[11] *De la législation,* lib. I, cap. II. — Opere, IX, 29-30.

[12] *Tribun du peuple,* II, n. 34, 15 brumaio anno IV; Babeuf, op. cit., p. 83.

hanno pensato all'eguaglianza politica all'eguale partecipazione di tutti alla cosa pubblica: « L'eguaglianza dei diritti politici è un principo fondamentale » dichiara Siéyès: « Ogni cittadino ha eguale diritto a concorrere alla formazione delle leggi e alla nomina dei suoi mandatari e dei suoi giudici », proclama la Dichiarazione. Ma Siéyès continua a distinguere i cittadini in attivi — quelli che esercitano i diritti politici — e passivi — quelli che godono solo la garanzia dei loro diritti naturali e l'esercizio dei loro diritti civili — e la Costituzione stabilisce il regime censitario sorto da questa distinzione.

Solamente col 10 agosto 1792 si pensa all'eguaglianza politica, allo stabilimento della democrazia basata sulla sovranità popolare esercitata per mezzo del suffragio universale.

Ma l'uguaglianza civile e politica non è che una larva, se non è accompagnata dall'eguaglianza delle condizioni che sola può produrre l'eguaglianza reale. Questa è l'idea di Saint-Just e di Babeuf, che indusse gli *Eguali* a tentare una nuova rivoluzione, una rivoluzione sociale, di cui la prima era stata solo il preludio. « La Rivoluzione francese — annunzia il *Manifesto degli Uguali* — non è che l'alfiere d'un'altra ben più grande e più solenne rivoluzione che sarà l'ultima » [13]. Il programma è nettamente tracciato: si vuole ristabilire l'eguaglianza reale primitiva attraverso la soppressione della proprietà privata, e la divisione equa delle ricchezze e dei lumi: « L'eguaglianza stabilita dalla natura, confessata dalla ragione, è stata violata dalla società con quelle stesse convenzioni che furono destinate a conservarla.

Dall'ineguale ripartizione dei beni e del potere nascono tutti i disordini di cui si lamentano a ragione i nove decimi degli abitanti dei paesi civili. Questa è la fonte delle loro privazioni, delle loro sofferenze, delle loro umiliazioni e della loro schiavitù. Questa è la fonte della ineguaglianza delle colture,

[13] Babeuf, op. cit., p. 83.

[14] Buonarroti, *Conspiration pour l'Egalité dite de Babeuf*, Bruxelles, 1828, p. 12, nota.

che per motivi calcolati, si attribuisce a torto all'ineguaglianza esagerata degli spiriti » [14]. A questo stato di cose che la natura condanna e che la ragione sconfessa, bisogna sostituire un ordine nuovo:

« Bisogna che le istituzioni sociali raggiungano lo scopo di togliere ad ogni individuo la speranza di diventare più ricco, più potente, più elevato per intelligenza d'ogni altro suo eguale » [15] bisogna « procurare a tutti indistintamente gl'individui tutti i beni e i vantaggi che si possono godere in questo basso mondo, una parte assolutamente eguale » [16] bisogna, finalmente, « che fra gli uomini corrano le sole differenze del sesso e dell'età. Poiché hanno tutti gli stessi bisogni e le stesse facoltà; non dev'esservi per tutti loro che una sola educazione, una sola nutrizione. Essi debbono contentarsi della stessa aria e dello stesso sole, perché la stessa porzione, e la stessa qualità d'alimenti non deve poter bastare a ciascuno di loro? » [17].

Prima di Babeuf, si era preconizzato un espediente per realizzare la vera eguaglianza: la legge agraria, di cui Sparta, grazie a Licurgo, conobbe i dolci benefizî. La precarietà, la durata effimera e la stravaganza di questa soluzione fu ben chiarita da Robespierre; e, dopo la sua caduta, gli antichi terroristi si rimproverarono d'aver lanciata la legge agraria. Ma nessuno ne parla in termini più sprezzanti della terza dichiarazione della Rivoluzione francese, quella del '96, *Il Manifesto degli Eguali*: « La legge agraria o la divisione delle terre fu il desiderio insensato di alcuni soldati senza criterio, di alcune popolazioni eccitate dal loro istinto piuttosto che dalla sana ragione. Noi tendiamo a qualche cosa di più vatso e di più equo: la comunità dei beni o il bene comune. Non più la proprietà individuale della terra; la terra non appartiene a nessuno: i suoi frutti appartengono a tutti » [18]. Socializzazione delle terre, poi socializzazione dei mezzi

[15] *Tribun du Peuple*, II, n. 35. 9 frimaio anno IV; cf. Babeuf, op. cit., p. 62.

[16] Lettera di Babeuf a Dubois des Fosseux.

[17] *Manifeste des Egaux;* Babeuf, op. cit., p. 85.

di produzione, poi socializzazione delle persone per ricondurre l'eguaglianza naturale.

È al socialismo egualitario e collettivista che trascinano inesorabilmente i principî pratici della Rivoluzione francese, nati dai principî teoretici del Razionalismo; al socialismo « che si annunziava come la ragione speculativa e pratica dell'Umanità » [19].

* * *

Per conseguenza, la specie umana, come tutte le altre specie organiche, è fissa e immutabile. Gli uomini dell'antichità sono identici agli uomini dei tempi moderni: è uno storico e un psicologo empirista che lo proclama, è David Hume: « Per conoscere i Greci ed i Romani, studiate i Francesi e gl'Inglesi di oggi; gli uomini descritti da Polibio e Tacito rassomigliano agli uomini che ci circondano ». Fra gente di diversa nazionalità, non vi sono differenze etnologiche, insegna Rousseau: « Non vi sono più oggi né Francesi, né Tedeschi, né Spagnoli né Inglesi: non vi sono più che degli Europei » [20]. Per conseguenza, all'opposizione delle patrie, all'egemonia di una sulle altre deve succedere un cosmopolitismo umanitario che riconosca a tutte le razze ed a tutti i popoli gli stessi diritti: « L'Europa si ricorderà — dichiara Condorcet — che gli uomini di tutti i climi, uguali e fratelli per il desiderio della natura, non sono stati alimentati da lei per fomentare l'orgoglio e l'avidità di alcune nazioni privilegiate » [21]. Come in una nazione scomparirà ogni distinzione di ordini, di patrizi e di plebei, di nobili e di artigiani, di capitalisti e di proletari; così, nell'Umanità riconciliata, scompariranno le Nazioni conquistatrici e i popoli schiavi. L'antico adagio ***humanum paucis vivit genus*** scomparirà davanti alla proclamazione dell'eguaglianza dei diritti degl'individui, dei popoli, e delle razze.

[18] Babeuf, op. cit., p. 84.

[19] Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, Paris, 1858, t. I. p. 55.

[20] *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 170.

[21] *Esquisse des progrès de l'ésprit humain*, 15 epoca.

Che cosa occorre per ottenere l'eguaglianza dei cittadini nello Stato? Espropriare le classi abbienti per socializzare il capitale che dev'essere impiegato per il benessere di tutti. Che cosa occorre per ottenere l'eguaglianza dei popoli? Distruggere i governi monarchici, appoggiati dalle classi privilegiate, che sognano di stabilire la loro egemonia sulle altre nazioni.

All'antagonismo delle patrie, bisogna sostituire la lotta internazionale delle classi. « Ecco, l'analisi legittima — esclama Babeuf — del proclama di guerra pubblicato in Francia nel 1789. Ecco la dichiarazione solenne dei plebei ai patrizî, e il prologo serio dell'insurrezione e della rivoluzione » [22]. Che la Francia babouvista dichiari guerra all'Europa monarchica, come oggi la Russia bolscevica all'Europa imperialista: questo è il sogno di tali nuovi Gracchi.

Il Marxismo appare così nel 1790, e decreta che solo il trionfo dell'Internazionale può assicurare il regno dell'Eguaglianza e inaugurare nel mondo l'era pacifica dell'età dell'oro.

[22] *Tribun du Peuple*, II, n. 34, 15 brumaio anno IV; Babeuf, op. cit., p. 53.

IV

IL RAZIONALISMO COME MORALE; L'AUTORITÀ SOVRANA E LA COMPETENZA UNIVERSALE DELLA RAGIONE; L'ONNIPOTENZA DELL'EDUCAZIONE SULL'INDIVIDUO E DELLA LEGISLAZIONE SUI POPOLI

Un'altra conseguenza immediata del Razionalismo è *il principio dell'autorità e sovrana e della competenza universale della Ragione*.

Tutto ciò che non è razionale non è ragionevole, tutto ciò che non è ragionevole dev'essere soppresso, poiché il progresso dell'Umanità è in diretta ragione del progresso dei Lumi. Credenze, pratiche, tradizioni, esempî venerabili ed autorevoli, vanno rigettati come superstizioni, se non è possibile giustificarli dal punto di vista del buon senso astratto. Organizzare razionalmente l'Umanità; e per ciò « adottare in tutto e per tutto le leggi della ragione » [1]; scotendo « il giogo dell'autorità e dell'esempio » facendo *tabula rasa* del passato: « abituare l'uomo a non agire che obbedendo alla ragione » [2]; « fondare sulla ragione, sui diritti che tutti gli uomini hanno ricevuto dalla natura, sulle massime della giustizia universale l'edifizio d'una società di liberi e di eguali »[3]; finché « arriverà il momento che il sole non illuminerà più sulla terra che degli uomini liberi, che non conosceranno altra

[1] Diderot - L'Encyclopédie, art. Encyclopédie.
[2] Condorcet — Opere, IV, 517, 519.
[3] *Ibid.*, VI, 72.

signoria che quella della ragione » [4]. Ecco il sogno di D'Alembert, l'utopia di Diderot, il termine ideale fissato da Condorcet ai progressi dello spirito umano; ecco il nuovo idolo del secolo ideologico e cartesiano, l'idolo di Voltaire e degli Enciclopedisti, davanti al quale s'inginocchieranno le folle fanatiche della Rivoluzione.

Ragionevole per natura, fornito d'un lume infallibile per distinguere il vero dal falso, il bene dal male, l'uomo è naturalmente buono; nessuno fa il male con consapevolezza, ha sentenziato, dopo Socrate, Descartes. Perché l'uomo è soggetto all'errore ?Perché la sua credulità è stata carpita dall'impostura. Perché delinque? Perché la società lo ha pervertito. Donde è venuto il male? Dalla distruzione dell'eguaglianza primitiva. Da dove verrà il rimedio? Dal ritorno all'eguaglianza primitiva. Come ristabilire l'eguaglianza naturale degli uomini? Con una equa utilizzazione dei fattori che l'hanno distrutta, cioè l'educazione e la legislazione.

Negata l'eredità e la tradizione, considerati gli individui e i popoli come rigorosamente uguali per natura; necessariamente le differenze che sussistono fra loro non possono provenire che dalla differenza d'educazione e di legislazione, che innalza gli uni per deprimere gli altri.

Quando si dispenserà a tutti i cittadini la stessa istruzione integrale; quando si sottometteranno tutti i popoli alle stesse leggi effettuando l'eguaglianza reale, si cancelleranno queste differenze e si sopprimeranno i mali che ne conseguono fatalmente.

Si arriva così al *principio dell'onnipotenza nel bene come nel male, negli individui e sui popoli, dell'educazione e della legislazione.*

Il Razionalismo concepisce gli uomini come ugualmente ragionevoli e perciò la differenza delle competenze e degl'ingegni che si rivela in loro proviene unicamente dalla differenza di educazione che favorisce gli uni ed opprime gli altri. Due individui

[4] *Ibid.,* VI, 244.

sottoposti alla stessa educazione manifesteranno — secondo queste strane ipotesi — le stesse capacità; due popoli sottoposti alla stessa legislazione, giungeranno a un eguale grado di civiltà. La filosofia sensista, che si oppone, o piuttosto si amalgama esattamente alla filosofia delle idee innate nel corso del settecento, giunge allo stesso risultato. L'empirismo corrente, l'empirismo della *tabula rasa* inaugurato da Locke e Condillac, ignora gli effetti dell'eredità psicologica sugl'individui e della tradizione sui popoli. Helvetius compila il suo libro « De l'Esprit » che ebbe uno strepitoso successo, per dimostrare che « l'ingegno, il genio, e la virtù sono dei prodotti dell'istruzione » [5]. « Proponendomi di esaminare — confessa l'autore — il potere esercitato su noi dalla natura e dall'educazione, *mi sono accorto che l'educazione ci foggia così come noi siamo* » [6]. Errore colossale è credere, secondo Helvetius, che « il genio e la virtù siano i più puri tra i doni naturali ». Il genio è frutto dell'educazione, e non della natura e il più misero pastorello delle Alpi può con l'educazione trasformarsi in un Newton o in un Licurgo. Per conseguenza gli uomini « sono il prodotto della loro educazione » l'educazione « è onnipotente » [7]. Discepola di Helvetius e di Rousseau che si accordarono su questo punto, M.me Roland scrive:

« Le infinite differenze fra uomo e uomo provengono quasi totalmente dalla diversa educazione ». Babeuf è dello stesso parere: « Chi oserà dubitare che molti uomini ignoranti, non sarebbero stati tali se avessero potuto istruirsi? Il più rozzo pastore non adopera forse nel suo lavoro campestre e nella discussione dei suoi interessi uguale acume d'intelligenza che non Newton nello scoprire le leggi dell'attrazione? Tutto dipende dall'oggetto a cui volgiamo la nostra attenzione » [8]. Proudhon riallaccia questa dottrina al suo vero fondamento ontologico, la filosofia della Scuola: « *L'uomo è per essenza uguale all'uomo* e, nella gara della

[5] Helvetius — De l'Esprit. Discours III.
[6] De l'Homme.
[7] *Ibid.*
[8] Buonarroti, Cospirazione per l'eguaglianza detta di Babeuf.

vita, alcuni restano indietro perché non hanno voluto o saputo trarre partito dalle loro doti naturali e si trovano in diversi gradi sociali non per volere del pensiero creatore che ha dato loro la vita e la forma, ma per effetto di quelle circostanze esteriori sotto le quali le individualità nascono e si sviluppano » [9].

È la differenza d'educazione che ha accreditato li pregiudizio delle differenti classi di uomini e degli schiavi per natura. « La nostra educazione — scrive Mably — così capace di abbrutire gli uni e di sviluppare negli altri le potenze dello spirito, ci ha persuasi che la Provvidenza ha istituito diverse classi sociali. Nelle grotte delle rovine che noi abbiamo visto salendo su una montagna, la miseria sequestra forse degli Orazî, dei Fersen, dei Malborough, degli Aristidi, degli Epaminonda, dei Licurghi. Nella primitiva società umana, l'educazione uguale suscitava negli uomini quasi le stesse capacità ». Il pregiudizio che fa credere all'esistenza di classi sociali diverse è così radicato negli spiriti, che fa perdere alla grande maggioranza il sentimento della sua dignità e dei suoi diritti: « Se gli uomini, avessero avuto sempre, una eguale educazione, se non fossero stati asserviti agli sciocchi pregiudizî che hanno lungamente impedito loro di conoscere la loro essenza e il lor valore, mai la massa si sarebbe sottomessa alle catene impostele da un'oligarchia. Mai quello che vien detto *Terzo Stato* sarebbe stato condannato a non poter che soffrire per far godere i due pretesi primi Ordini, e l'ordine sarebbe stato sempre uno solo » [10].

L'educazione, che ha prodotto tutto il male, potrà anche produrre tutto il bene. Basterà per ottenere ciò renderla comune e integrale così che nessuno possa divenire « più illustre per i suoi lumi degli altri suoi eguali ». Perciò lo Stato deve impadronirsi dell'istruzione dei giovani. « L'educazione pubblica, insegna Rousseau, sottoposta alle regole prescritte dal governo e

[9] Della giustizia nella Rivoluzione e nella Chiesa, Parigi, 1858, tom. I, p. 277.

[10] Catasto perpetuo, Parigi, 1789, p. XLI-XLV; Babeuf, op. cit., p. 29, 30.

sottoposta a magistrati stabiliti dal sovrano, è una delle massime fondamentali del governo popolare o legittimo » [11].

« I principî — promulga Barère — che debbono dirigere i genitori vogliono che i fanciulli appartengano alla famiglia generale, alla Repubblica, prima di appartenere alle famiglie particolari. Tolto questo principio non esiste educazione nazionale » [12].

Condorcet spiega perché lo Stato debba dare al popolo l'istruzione nazionale, nella prima delle sue *Memorie sulla Pubblica Istruzione:* « Vanamente si dichiarerà che gli uomini hanno gli stessi diritti... se l'ineguaglianza della facoltà morale impedirà alla gran maggioranza di godere di questi diritti in tutta la loro estensione. L'ineguaglianza di cultura è una delle principali sorgenti della tirannide ».

La legislazione è per i popoli quello che l'educazione è per gli individui: essa può fare tutto il bene e tutto il male, secondo si adopera a mantenere o a distruggere l'eguaglianza primitiva. « Il legislatore — dice Mably — è per la società ciò che sono stati quelle sagge persone che, sopraintendendo alla vostra educazione, vi hanno insegnato a regolare i moti del vostro animo, a contrarre abitudini rette, a difendere la vostra ragione dagli assalti delle passioni » [13].

È la differenza di legislazione che fa sì che ogni nazione abbia il suo proprio carattere e che questo carattere vari secondo la forma del suo governo. « Ogni nazione ha la sua maniera propria di pensare e di sentire, cioè un suo proprio carattere e questo carattere presso tutti i popoli si trasforma di colpo o si tramuta lentamente, secondo i mutamenti repentini o graduati sopraggiunti nella forma del loro governo, e per conseguenza dell'educazione pubblica. La diversità dei Governi forma nei popoli un carattere elevato o vile, costante o leggero, ardimentoso o timido » [14]. La miseria degli uomini nacque da una legislazione ini-

[11] *Enciclopedia* — Art. Economica politica.

[12] Citato da Faguet, Discussioni politiche, p. 193.

[13] Dello studio della storia, libro I, cap. II.

[14] Elvezio, dell'uomo, sezione IV, cap. II.

qua, che distrusse a vantaggio di pochi privilegiati l'eguaglianza primitiva: « Non bisogna rendere colpevole la natura se gli uomini hanno perduto la loro eguaglianza. Colpevole è la politica abbastanza imprudente e sconsiderata da permettere che i magistrati si abituassero nell'esercizio d'una troppo lunga magistratura alla voluttà del comandare, avessero l'agio di volgere ai loro interessi il potere politico e infine potessero diventarne padroni » [15]. Dal ritorno all'eguaglianza per mezzo di eque istituzioni sorgerà la felicità di tutti, fine del vivere umano: « Bisogna che le istituzioni si trasformino così da togliere a ogni individuo l'espirazione di diventare più ricco, più potente, più istruito degl altri suoi simili. Unico mezzo a tale fine è l'amministrazione comune; la soppressione della proprietà individuale; l'impiegare ciascun uomo all'arte o all'industria che conosce, l'obbligarlo a depositarne il reddito in natura al magazzino di tutti, e stabilire una semplice amministrazione dei mezzi di sussistenza che, tenendo registro di tutti gl'individui e di tutte le cose, ripartirà queste cose con la più meticolosa eguaglianza... Questo governo, che l'esperienza dimostra possibile, poiché viene applicato ad un 1.200.000 uomini dei nostri dodici eserciti, è l'unico dal quale può sorgere la felicità universale inalterabile e vera » [16].

L'uomo è naturalmente buono, le cattive leggi lo hanno reso perverso. Orazio scriveva: *Quid leges sine moribus?* Il secolo illuminista rovescia la vecchia sentenza, e trasforma la questione morale in una questione sociale.

« Se le leggi sono buone — sentenzia Diderot — saranno buoni i costumi e i costumi saranno cattivi se sono cattive le leggi » [17]. Helvétius sviluppa questo tema: « I vizî di un popolo sono sempre annidati in fondo alla sua legislazione... Nessuno può illudersi di modificare le idee di un popolo senza aver modificato la sua legislazione, e con la riforma delle leggi potrà cominciare la riforma dei costumi... Solamente le buone leggi sono capaci di formare gli uomini virtuosi. Il legislatore può foggiare a suo piacere degli eroi, dei genî e degli uomini virtuosi... » [18]. La criminalità dunque è un delitto della società e la società deve esserne accusata. Infatti, « tutti i temperamenti sono buoni e sani per sé; tutti i vizî che vengono imputati alla natura derivano dalle cattive forme che li hanno impressi »; poiché « non v'è criminale, le cui inclinazioni, ben dirette, non avrebbero prodotto delle grandi virtù » [19]. Questo concetto, giusto solo per metà, sopprime l'idea del rimorso, e sostituisce, alla responsabilità individuale, la responsabilità anonima della società, cioè l'irrespensabilità collettiva.

[15] Mably, Della Legislazione, lib. I, cap. II.
[16] *Tribuno del Popolo,* anno IV.
[17] Supplemento al viaggio di Bougainville.

[18] Helvétius - Dello Spirito.
[19] Rousseau - La novella Eloisa, V parte, lettera III.

V

CONSEGUENZE POLITICHE: IL PRINCIPIO DELLE MAGGIORANZE E LA DEMOCRAZIA

Dall'eguaglianza dei diritti naturali dell'uomo derivano l'eguaglianza dei diritti politici per tutti i cittadini di uno Stato, e per logica conseguenza, il principio della Sovranità popolare e la democrazia. Ma si può arrivare alla democrazia come unico Stato razionale semplicemente partendo dalla dottrina cartesiana dell'eguaglianza dei lumi naturali di ogni uomo.

Poiché la ragione è « una e indivisibile in ogni uomo », poiché essa « è la facoltà del ben giudicare », cioè la facoltà di discernere il vero dal falso, il bene dal male, ne risulta l'*uguale competenza di tutti gli uomini in materia di verità e di morale, di scienza e di pratica.*

Quale sarà l'infallibile criterio della verità dei giudizî e della moralità delle azioni?

« È — risponde Descartes — il concetto di uno spirito sano e pronto, così facile e distinto che noi non possiamo dubitare di ciò che comprendiamo » [1]. In altri termini, sono certe quelle verità che appaiono indubitabili e chiare alla luce naturale del nostro spirito. La regola cartesiana dell'evidenza diventa il supremo criterio della verità e della moralità. « Bisogna considerare l'evidenza — esclama Mercier de la Rivière — come una divinità benefica, che scende a condurre la pace sulla terra. Fra i geometri non scop-

[1] *Regulae,* X, 368.

piano guerre a proposito delle verità della loro scienza... Dall'evidenza delle verità geometriche, passate all'evidenza delle verità sociali, all'evidenza di quell'ordine essenziale, che procura alla società il suo migliore stato possibile; dagli effetti prodotti dalle prime, potrete scoprire i necessari effetti delle seconde »[2].

Ma l'evidenza, di cui i Razionalisti fanno il supremo criterio del vero e del bene, è cosa soggettiva. Essa trasforma il nostro sentimento individuale nella regola della verità. Non può forse il nostro lume naturale venire offuscato in questa materia dal gioco dei nostri interessi? Concediamo pure a Descartes che nelle scienze speculative studiate dal punto di vista di Sirio « la pluralità delle voci non è una prova valida per le verità di difficile scoperta, poiché più verisimilmente riesce a scoprirle un individuo solo, anziché un popolo intero »[3]; questo criterio non sarà poi applicabile nelle questioni pratiche d'utilità generale che mettono in gioco il nostro interesse collettivo.

In questo campo, per dare al criterio cartesiano dell'evidenza una garanzia sufficiente, la ragione individuale sarà sostituita dalla « ragione collettiva » dei cittadini d'una nazione.

Nelle questioni pratiche d'utilità generale — secondo questa ingannevole teoria — i lumi naturali della maggioranza saranno più difficilmente oscurati dalle passioni individuali che non le minoranze dissidenti, che contraggono uno spirito necessariamente più particolarista. La legge dovrà dunque essere l'espressione della volontà generale, accettata all'unanimità. Il potere legislativo consiste, allora, nel promulgare quelle comuni regole che alla pluralità appaiono più conformi alla ragione e perciò le minoranze hanno « il dovere morale e l'obbligo di sottomettervisi ».

Arriviamo così il *principio della competenza delle maggioranze* in materia legislativa, governativa e giuridica.

È vero pure che Richelieu e i Fisiocrati avevano tentato di trarre, dalle stesse premesse, l'apologia d'un dispotismo illuminato. Nel capitolo del suo testamento, intitolato « *La ragione deve essere la regola della condotta d'uno Stato* » Richelieu scrive queste dichiarazioni significative:

« La luce naturale fa conoscere a ogni uomo, che, essendo stato creato ragionevole, egli deve operare sempre secondo ragione perché altrimenti si ribellerebbe alla Natura e per conseguenza a colui che ne è l'autore.

« Essa insegna che l'Uomo, quanto più è grande ed elevato, più deve fare stima di questo privilegio, e meno deve abusare del raziocinio che costituisce il suo Essere; poiché i vantaggi che ha sugli altri uomini lo costringono a conservare sia ciò che è nella natura, sia ciò che è il Fine propostosi da Colui che volle la sua elevazione.

« Da questi due principî discende chiaramente che se l'Uomo è sovranamente ragionevole egli sovranamente deve far regnare la Ragione; ciò che impone che egli non faccia niente di contrario ad essa e l'obbliga inoltre a fare sì che tutti quelli che vivono sotto la sua autorità la riveriscano e la seguano religiosamente.

« Questa sentenza dipende da un'altra che ci insegna che niente bisogna volere, che non sia ragionevole e giusto; e niente di giusto e ragionevole bisogna volere che poi non si esegua, poiché diversamente la Ragione non potrebbe regnare sovrana ». Ma quando sarà venuto il giorno in cui la Monarchia assoluta si sarà screditata con i suoi abusi, Mably non esiterà a ribattere con la storia alla mano, Richelieu ed i Fisiòcrati. E lo sentiremo dimostrare che « in pratica, tutti i despoti hanno separato nettamente i loro interessi da quelli della nazione »; che non è nemmeno il caso d'indugiarsi a « dipengere tutti i mali che hanno prodotto l'ambizione, l'avarizia, la crudeltà, la pigrizia e la indolenza dei despoti »[4]; vale a dire che il lume naturale d'un desposta è più facilmente offuscato dalle passioni e dall'interesse personale che non la massa dei suoi sudditi. Poiché la monarchia non ha altre

[2] Mercier de la Rivière, L'ordine naturale ed essenziale delle Società politiche, ed. Depitre, p. 61.

[3] Discorso, 2ª parte, VI, 16.

[4] Dubbi sull'ordine naturale ed essenziale delle Società politiche, IX.

basi che la tradizione e l'esempio, la Rivoluzione francese « che può essere considerata come la grande battaglia della ragione contro i pregiudizî » [5] la rovescerà come una superstizione trasmessa dal passato, e trarrà dai principî del Razionalismo le vere conseguenze politiche che essi presuppongono.

Tali conseguenze si possono facilmente sviluppare.

Per mettere in azione il *principio della competenza delle maggioranze,* la sovranità deve appartenere al popolo, e i poteri pubblici non debbono esistere che in forza delle deleghe popolari. Per esprimere la *volontà generale,* il popolo deve direttamente o per mezzo dei suoi rappresentanti, occupare il potere legislativo e nominare i funzionarî incaricati, quali mandatari o commessi della nazione, dell'esercizio del potere esecutivo e giudiziario. Ogni costituzione razionale sboccherà dunque alla democrazia. Più libera sarà la volontà nazionale di manifestarsi, e migliore sarà la costituzione. Pertanto la Repubblica è il governo ideale, Rousseau lo dichiara solennemente: « ogni governo legittimo è repubblicano » [6]. « La costituzione repubblicana è la migliore » [7], perché è la sola fondata sulla ragione, afferma Condorcet. E ancora « Ho sempre pensato — scrive — che una Costituzione, basata sull'eguaglianza sia la sola conforme alla natura, alla *ragione* e alla giustizia; la sola che possa salvaguardare la libertà dei cittadini e la dignità della specie umana » [8].

Che più? *Il razionalismo, in materia di costituzione, conduce alla democrazia basata sul suffragio universale.*

[5] Condorcet — Opere, X.
[6] Rousseau — Il Contratto Sociale - Lib. II e VI.
[7] Condorcet — Opere, V, 209.
[8] Condorcet — Opere, XII, 567.

VI

IL RAZIONALISMO E LO SPIRITO FRANCESE

Tale è la dottrina politica e sociale che sgorga dal Razionalismo classico.

Tale è la dottrina che, guidata da una specie di logica immanente, attraverso innumerevoli contingenze e una prodigiosa confusione d'idee ha avviato gl'ideologi del Settecento e gli uomini della Rivoluzione francese verso il socialismo egalitario. Il vero regno del Razionalismo è stata la Francia, dove esso ha potuto sviluppare le sue estreme conseguenze. Esso si è intimamente assimilato alla nostra formazione etnica, ed ha trovato nel Classicismo la forma spirituale capace di fecondarlo.

Tra le tante caratteristiche che gli si assegnano, noi pensiamo il Classicismo come uno spirito inebriato di universalità e di rigore logico.

Agli antipodi del Romanticismo che esalta il senso dell'individuale e del concreto, il Classicismo mira a sacrificare il particolare all'universale. Considerando la grandezza degl'interessi che consiste nel fatto ch'essi possono sembrе essere modernizzati grazie alla loro estrema astrattezza, esso trascura sistematicamente il fatto storico, contingente e transitorio, che è condizionato nella sua unicità da circostanze complesse di tempo e d'ambiente. Esso guarda le cose sotto l'aspetto dell'eternità, e vuole cogliere ciò che v'ha in esse di permanente, di specifico e di essenziale e non ciò che in esse è contingente, episodico e particolare. Per ciò

la letteratura del secolo di Luigi XIV, sopra tutto psicologica e moralistica, si consacra a descrivere i caratteri, i sentimenti astratti, mentre quella del secolo volteriano, sopra tutto politica e sociale, si consacra alla pittura delle condizioni e dei costumi del secolo. Non bisogna, come Taine, andare a cercare nella tragedia di Racine, l'illustrazione più tipica di questa *forma mentis,* ma nel teatro di Voltaire. Berenice e Andromaca, Ermione e Atalia sono caratteri individuali, fuori della storia, parlano una lingua non priva di esattezza e di proprietà: sono delle astrazioni di primo grado. Ma Zaira, Orosmane, Lusignan, Nerestan, sono addirittura dei « generi » delle entità realizzate, portano, sotto i costumi più variopinti, un linguaggio filosofico estremamente astratto, pronto a rivestire dei luoghi comuni: sono delle astrazioni di secondo grado. Quest'astrattezzza è tanto più cruda in quanto Voltaire in omaggio al falso esotismo del suo tempo, fa sfilare sulle sue scene i popoli più diversi: Cinesi, Tartari, Peruviani, Musulmani, Cavalieri delle Crociate gremiscono il suo teatro. Ma l'autore non importa: può essere Montesquieu o Bernardin de Saint-Pierre, Voltaire o Diderot: i loro personaggi possono essere Persiani. Ottaïtiani, Incas o Mallabaresi, l'uomo è presentato sempre come identico e genericamente uguale da per tutto.

Senza saperlo Racine formulò nella prefazione dell'*Ifigenia,* tutta la filosofia dello spirito classico: « Ho notato con piacere attraverso l'effetto prodotto sul nostro teatro da tutto ciò che io avevo imitato da Omero e da Euripide, che il *buon senso o la ragione erano gli stessi in tutti i secoli.* Il gusto di Parigi si è trovato conforme a quello di Atene ». È quanto dire che lo spirito classico non s'interessa che dell'Eterno Umano, dell'uomo universale, considerato, non nella sua singolarità, nella sua diversità e nei suoi accidenti, ma in ciò che ha di comune, d'uniforme e di intermedio in tutti i tempi e in tutti i luoghi.

Lo spirito classico è, in secondo luogo, uno spirito logico preoccupato della semplicità, della chiarezza, dell'ordine, dell'intelligibilità, di ragionamenti conclusivi; esso mette in azione le disposizioni dialettiche e oratorie della nostra razza, esercitata da

secoli di scolastica nell'arte di combinare sillogismi, di scogliere sofismi, di disputare intorno a generi e di sottolizzare.

Paragonare le tragedie di Shakespeare a quelle di Corneille o di Racine, *La Tempesta* o *Amleto* al Cid o a Andromaca.

Nel drammaturgo inglese, vi è un mondo; quale confusione dei pensieri più sublimi con le divagazioni più grottesche, quale caos di sentimenti iperbolici, tumultuosi, contraddittori, quale confusione nelle serie disordinate degli avvenimenti, delle azioni, degli episodi. I protagonisti di queste favole stupefacenti ci sconcertano; bisogna contentarsi di guardarli o vivere nella loro paradossale ed eccessiva profusione. Nei tragici francesi, il piano è condotto secondo l'unica preoccupazione della verosimiglianza; dagli stati d'animo iniziali, dalle situazioni rispettive, si svolge correttamente la serie dei discorsi, delle azioni, delle attitudini dei differenti personaggi finché si arriva all'epilogo rigidamente chiuso, come la conclusione d'una dimostrazione impeccabile. Non v'è campo per l'imprevisto, per il bizzarro, per l'eccentrico, per la fantasia e per il sogno; una sola azione, contenuta in tre unità; un solo interesse, armoniosamente proporzionato; una serie di discorsi, dove gli argomenti sono ben concertati; degli esordi abili, delle perorazioni persuasive; una lingua che reprime l'opulenza sensuale delle immagini e gli scatti del lirismo per tendere alla perfetta adeguatezza del pensiero e della forma, uno stile oratorio pieno di decenza, di proprietà e di nobiltà; ecco il vero specchio dello spirito classico. Aprite il *Novum Organum* di Bacone: è la Sylva Sylvarum della filosofia, una foresta irta, inestricabile, da cui lo spirito classicheggiante d'un De Maistre si torce, disgustato; prendete invece i *Principes de philosophie* di Descartes: « le lunghe maglie di ragionamenti, semplici e chiari » fanno rassomigliare il libro a un trattato di geometria. Mettete a confronto Locke e Malebranche, l'uno si tormenta, rifà continuamente il suo libro, l'amplifica e lo modifica; l'altro segue un piano prestabilito e dei pensieri così ben coordinati che s'incatenano senza soluzione di continuità. Procedendo per ragionamenti anziché per esempi, per convincere il suo avversario il filosofo francese attacca

la sapiente schermaglia della discussione; ma l'inglese lo schiaccia, lapidandolo con una prodigiosa accumulazione di piccoli fatti.

Astratto, deduttivo, apriorista, lo spirito classico è fondamentalmente razionalista.

Tre ordini di circostanze hanno principalmente determinata la formazione dello spirito classico: la scolastica, la società elegante del secolo di Luigi XIV e la diffusione del metodo cartesiano.

Mentre l'Inghilterra non la subiva che ad Oxford, mentre l'Italia le sfuggiva, derivando verso Parigi la folla dei nuovi studenti e dei suoi maestri, la Scolastica imperversava in Francia come in una terra d'elezione. Dagli inizî del secolo XIII, la collina di Santa Genoveffa, la *Mons clamorosa* da cui l'autore dell'*Imitazione di Cristo* rifugge come da un'ultima vanità, comanda inesorabilmente al nostro destino intellettuale. Coltivata in Italia solamente dai teologi e dai mònaci, la filosofia della Scuola divenne in Francia, come più tardi il Cartesianismo, una filosofia nazionale, e suggellò lo spirito pubblico d'un segno indelebile. La disciplina intellettuale alla quale sono assoggettati i ventimila studenti che sono il fiore della nostra gioventù, è fondata sull'antica divisione delle Sette Arti, che subordina tutte le conoscenze alla dialettica. D'allora in poi, l'eccesso del sillogismo, la ginnastica vuota dell'arte di sciogliere i sofismi, le dispute *quodlibetiche,* la casuistica, la falsa sottogliezza delle distinzioni ontologiche, il disprezzo dell'esperienza e della storia, un latino barbaro, l'ignoranza del greco, inaridiscono il cuore, mortificano la fantasia, annichilano i doni dell'osservazione, isteriliscono le sorgenti dell'ispirazione, atrofizzando le sorgenti della passione, del sogno e della vita.

Gli effetti d'una così rigida disciplina furono funesti. La crociata degli Albigesi aveva disseccato lo slancio lirico del genio meridionale dei paesi della *lingua d'oc,* fin dagli inizî del secolo XIII; la scolastica della Sorbonne destituisce, sul principio del XIV, la Francia della *lingua d'oil,* che aveva creato le *chansons de geste,* l'arte gotica e il movimento comunale dell'incomparabile

privilegio di creare la Rinascenza. A furia di formulare sillogismi, di realizzare astrazioni, di disputare intorno ai generi, e di esercitarsi all'infinito sugli argomenti correnti nel regno nebuloso della Quintessenza, i poeti contemporanei delle *entità,* delle *quiddità,* delle *suppositabilità* e d'altri mostruosi vocaboli denunziati da Ramus, smarriscono il senso della realtà e il sapore della vita. Da epica, lirica e narrativa, la letteratura si cambiò in allegorica e didascalica. Lo scotismo letterario ripudia le figure della leggenda e della storia, ereditate dal Ciclo Brettone e Carolingio, il re Arturo e i suoi cavalieri, Carlo Magno e i suoi paladini, per fare largo agli « Universali » e alle astrazioni della Logica. I vizi e le virtù, i generi e le specie, le entità metafisiche popolano dottamente la monotona aridità del *Roman de la Rose* e del *Roman du Renart.* Jean de Meung fa dissertare, per oltre tremila versi, due personaggi allegorici, la Ragione e la Natura, così come gli oratori della Rivoluzione apostroferanno all'infinito la Virtù, la Verità, la Giustizia, la Ragione ed altre rarefatte divinità che vediamo scolpite in alto-rilievo, sui frontoni dei monumenti. Così nel secolo di Dante e di Petrarca, la Francia assumendo il melanconico ufficio d'insegnare al mondo la triste scolastica, rinunzia, in favore della sua sorella latina al diritto di iniziare la Rinascenza. La scolastica trasforma lo spirito etnico della Francia, lirico e realistico, in un'astratta mentalità dialettica, inarrivabile solo nell'arte di ragionale.

Un'altra causa prepotente nella formazione dello spirito classico è la società elegante che presiede all'elaborazione della letteratura del gran secolo.

Da Francesco I a Luigi XIV, i centri di cultura sono la Corte, i salotti, le viuzze, le piccole accademie. La letteratura è occupazione da gentiluomini, formati alle belle maniere e all'arte di ben dire e riflette la visione nettamente aristocratica della vita e della società di cui essa è la voce.

Essa c'introduce in un mondo pieno di nobiltà e di decenza dove i caratteri disciplinati dalla tradizione, la religione e l'alto stile della Corte, subiscono i freni del dovere, dove le esube-

ranze della fantasia e le frenesie della passione sono rinchiusi nei limiti della verosimiglianza e della convenienza; dove la parola è regolata dal *bon ton.* Questa letteratura è nobile: le figure del *bon ton,* sono piene di aristocrazia come le figure idealizzate della statuaria antica. Nel Settecento, il pubblico letterario si fa, è vero, più vasto; ma la letteratura cessa di essere una decorazione per divenire un'arma polemica; invece di divertire, essa vuole persuadere. Alla camera azzurra di Arthénice succede il Club dell'Entresol. I personaggi di ogni colore che si pavoneggiano sulla scena e nei romanzi: Negri e Persiani, Brasiliani e Parigini, Malabresi e Ottaitiani, sono semplici pretesti a dissertazioni filosofiche e ad amplificazioni letterarie. L'uomo del secolo di Luigi XIV appariva un essere sottomesso alla ragione, educato e disciplinato; ma subiva ancora gli scatti della passione e gli eccitamenti del sentimento. Nel Settecento, non è più un essere ragionevole, ma una ragione ragionante. Così, mutilata, epurata, sensibilmente, la natura umana, emancipata dal caos dei sensi, dalle effusioni della passione, dalle fatalità dell'istinto, può apparire naturalmente buona.

« Cento cinquant'anni di belle maniere e di idee astratte — dichiara Taine — hanno convertito i Francesi alla fiducia nella bontà umana e nella ragione pura ».

Una terza influenza è il culto delle idee chiare e distinte, introdotto dal metodo cartesiano.

Prendendo a prestito dalla Scolastica la sua metafisica, e dalle scienze matematiche il metodo, Descartes corresse ciò che di nebuloso, di gotico e di quintessenziato conteneva la filosofia della Scuola, facendo superiore criterio di verità le idee chiare e distinte. Ma le idee chiare e distinte non sono le idee avventizie scaturite dai sensi né le idee fittizie foggiate dalla fantasia; sono idee astratte, analizzate dall'intelligenza che le scompone nei loro elementi. Vuotando le parole della loro virtù sensibile ed evocatrice, trattandole come segni algebrici destinati all'arida segnalazione delle idee, che relativi e congiunzioni stringono nelle articolazioni logiche del discorso, la lingua accademica di Vaugelos e

di Balzac, poi quella più sciolta di Condillac e di Condorcet, non sa più esprimere che l'astratto, il logico, il limitato, il finito. Gli aspetti plastici della natura, il flusso dei fenomeni sensibili, la mobilità delle impressioni, la fugacità degli stati d'animo, l'incertezza delle passioni, il chiaroscuro dell'istinto, il mistero dell'inconscio, il divenire delle origini permangono estranei al pensiero classico e ai suoi mezzi d'espressione.

Esso risolve in stati statici ciò che in natura è mosso ed ondeggiante. Esso ama la stabilità, e la fermezza dei contorni; esso non intende che l'intelligibile, che può venire tradotto in idee chiare e distinte; esso non dice che il plausibile, cioè ciò che sembra avere una sufficiente ragione di essere. Esso impone al mondo queste schermaglie, quella idealizzazione, quel passaggio al circoscritto che caratterizzano il Razionalismo. In questo senso si può affermare « che Boileau, Descartes, Lemaître de Sacy, Corneille, Racine, Flécher, etc., sono gli antenati diretti di Saint-Just e di Robespierre » [1].

[1] Taine — Lettera a Boutmy, *Correspondance,* t. II, p. 268.

VII

LA MISTICA DEMOCRATICA

Vi è un segno che fa riconoscere l'adattamento d'una dottrina a una mentalità: ogni dottrina si presenta all'inizio sotto la forma d'un certo numero di tesi che si tenta dimostrare partendo da un piccolo numero di principî comunemente riconosciuti in una determinata epoca. Quando queste tesi, per opera dell'attitudine e della tradizione, sembrano evidenti per se stesse al punto che lo spirito non può non riconoscerle non appena vengano formulate, cessa il bisogno di giustificarle. Allora, noi le concepiamo non più come proposizioni dimostrabili in base a premesse più certe, ma come principî indubitabili, che servono di base per stabilire altre proposizioni contestate ed oscure. Questi principî si mutano in norme del nostro pensiero e in guide della nostra pratica. La fede che noi prestiamo loro riposa sulla consuetudine, sul pregiudizio; sugl'istinti che essi lusingano in noi, sulle passioni che eccitano, sulle bramosie che soddisfano. Priva di altri appoggi, che non sanno le irrazionali fondamenta dell'abitudine e della credenza, la dottrina, prima enunciata come un insieme di proposizioni dimostrabili, si cambia in un misticismo. Se essa è nociva, diventa allora assai più formidabile perché non è più soggetta alla contraddizione e sopprime la tolleranza che risulta dalla diversità delle opinioni. Essa è intuitiva e non più dedotta; essa discende dal sentimento, e non più dal razionicio.

A chi la revoca in dubbio, si risponde che l'*onus probandi*

incombe al contraddittore che si colloca di proposito nell'assurdo, e mette in discussione ciò che è pacifico per tutti. « La natura grida in tutti i cuoi; essa mostra a tutti gli occhi che gli uomini nascono liberi e perfettamente uguali »[1] assicura Leriguet; tanto peggio, se vi sono dei sordi che non sentono e dei ciechi che non vedono. « *Noi siamo tutti eguali, non è vero?* afferma il *Manifesto degli Eguali.* Questo principio permane incontestato, perché non si può, se non si è colpiti da follia, asserire con serietà che è notte quanto splende il sole! ».

Ecco l'esempio d'una proposizione che Descartes ha stabilita partendo dalla distinzione aristotelica degli attributi essenziali ed accidentali, e che ora è accettata come un dogma, « il santo dogma dell'uguaglianza », dice Volney nelle *Rovine,* che fa a meno di ogni giustificazione, perché è luminoso come la luce.

Questa trasformazione del Razionalismo in Misticismo avviene durante il XVIII secolo.

Quando si contrappone il secolo XVII, monarchico e religioso, al secolo XVIII, volterriano e libertino, si cade in un equivoco. Ma quando si contrappone il secolo XVII razionalista e cartesiano, al secolo XVIII, sensualista ed empirista, si commette un errore grossolano. È vero che i più forti pensatori del secolo dell'Enciclopedia si vantano figli piuttosto di Bacone, di Locke e di Newton che di Descartes; ma, a una critica più lucida, appariscono dei puri cartesiani.

Partono da premesse nettamente empiriste e giungono — noncurando le più clamorose contraddizioni — al linguaggio e alle conclusioni del Razionalismo. Il Razionalismo cessa di essere, per loro, un sistema che può venir messo in discussione, e si trasforma in misticismo.

Per spiegare il fenomeno, osserviamo avanti tutto che l'empirismo della *tabula rasa,* rinnegante l'eredità e la tradizione, sbocca fatalmente come il Razionalismo al socialismo egualitario. Se si sostiene che tutti noi uomini siamo egualmente forniti di

[1] *Teoria delle leggi civili,* 1767 *(citata da Peano, I sistemi socialisti,* t. II, p. 26).

ragione, e che il nostro spirito nel nascere è simile a una carta bianca, ci condanniamo, in entrambe le alternative, a rendere conto delle differenze che separano individui e popoli con una semplice differenza d'educazione e di legislazione. Ma non basta. Tranne qualche materialista coerente come La Mettrie, i sensisti del Settecento credono misticamente nell'*unità ontologica delle specie umana,* nell'eguaglianza specifica di tutti gli uomini, nei lumi naturali egualmente impartiti a ciascuno, nelle leggi imprescrittibili del diritto naturale incise dalla natura nel marmo del nostro cuore. Concediamo pure che Condorcet sia un discepolo coerente di Condillac; tuttavia egli decreta che la ragione sola, non l'esperienza, è competente nello scoprire i principî della morale e del diritto naturale, anteriori ad ogni costituzione positiva; tuttavia asserisce che le scienze morali e politiche debbono essere deduttive e costruite a priori; tuttavia fonda i diritti dell'uomo sulla base della nostra natura razionale. Ma chi lo autorizza a contrapporre così la ragione all'esperienza, il diritto al fatto, l'ideale al reale, se il nostro spirito non è che un « polipaio d'immagini » sorte dal trasformarsi delle sensazioni?

In verità l'empirismo di Condorcet non è che una larva, una civetteria di linguaggio verso le novità del tempo.

Nel suo argomentare, nel suo legiferare, Condorcet si rivela un puro cartesiano; egli è ebbro di ragione, come Spinoza era ebbro di Dio. Indiscutibilmente D'Holbach si proclama sensista; ma quando vuol definire la natura umana, ne dà una definizione tutta scolastica, e tira il corollario della eguaglianza della natura degli uomini dalla nozione della loro identità come specie. D'Alembert, nel suo *Saggio sui principi della conoscenza umana,* insegna che tutte le nostre idee, anche le idee puramente intellettuali e morali, provengono dal senso; ma quando vuole sentenziare sull'uomo, oppone risolutamente la ragione alle facoltà dei sensi. « Occorre ricordare questo logoro principio, di tutti i tempi che la ragione veramente distingue l'uomo dal bruto; e con la parola ragione non si può designare che la facoltà di pensare, profondamente diversa dalla facoltà di sentire ». Altrove dichiara: « La

verità in metafisica somiglia alla verità in materia di gusto; è una verità di cui tutti gli spiriti portano dentro di sé i germi, che la grande maggioranza ignora inconsapevolmente, ma che riconosce facilmente. Le verità contenute in un buon libro di metafisica sembrano una reminiscenza di ciò che il nostro spirito ha già appreso »[2]. Partito dall'empirismo della *tabula rasa,* eccolo giungere al linguaggio dei platonici!

Non basta. Il fondatore dell'empirismo inglese, il nemico delle *idee innate* dei cartesiani, Locke in persona, ridiventa cartesiano, quando scende alle applicazioni pratiche. Allora egli invoca la Ragione naturale che fa sentire la sua voce uniforme in tutti gli uomini; poiché infine la relazione d'eguaglianza fra noi stessi, le regole e le leggi che la Ragione naturale ha imposto per la pratica della vita, nessuno può ignorarle. Dopo avere demolito la credenza nell'esistenza oggettiva dei *generi,* dopo avere respinto la distinzione a caratteri essenziali ed accidentali, Locke insegna, sulla scorta del teologo Hooker, l'eguaglianza naturale degli uomini, che è fondata appunto sulla credenza nell'oggettiva esistenza dei generi, da lui respinta. « Questa naturale eguaglianza degli uomini l'acuto Hooker considera così evidente per sé, e così incontestabile, che ne fa la base dell'obbligo che gli uomini hanno di amarsi reciprocamente: egli fonda sul principio di quest'eguaglianza tutti i doveri di carità e di giustizia che legano gli uomini gli uni agli altri »[3].

L'incoerenza dei sensisti del secolo XVIII, imbevuti di cartesianismo, non ha riscontro che nella riluttanza dei Razionalisti del mondo antico ad accettare le conseguenze politiche e sociali delle loro premesse metafisiche. Aristotele professa la identità specifica di tutti gli uomini della stessa specie; eppure non si perita d'insegnare che esistono degli schiavi per natura. Stoici e Cristiani proclamano a gara l'eguaglianza degli uomini per effetto della loro comune filiazione divina, nondimeno giustificano con

[2] Saggio sugli elementi della filosofia o sui principi della conoscenza umana, VI; Opere, Parigi 1805.

[3] Saggio sul governo, p. 2.

circospezione l'ineguaglianza delle condizioni e prescrivono la necessità di accettare la parte che la Provvidenza ci ha affidato in questo vasto concerto che è il Mondo.

Nel secolo passato, la sostituzione del Romanticismo al Classicismo, l'avvento del Positivismo, le smentite della storia e gli insegnamenti della sociologia avrebbero dovuto rovinare l'autorità del Razionalismo. Niente affatto!

Il Romanticismo ha semplicemente trasformato il socialismo giacobino di Babeuf nel socialismo tenero e umanitario, evangelico ed utopistico di Pierre Leroux, di Louis Blanc, di George Sand. Auguste Comte è il fondatore della sociologia: Karl Marx pretende ricavare dai dati di questa nuova scienza le sue profezie, e inaugurare l'età del socialismo scientifico. Nel corso delle vicende delle nostre istituzioni politiche, dei nostri rovesci, delle nostre disfatte e delle nostre vittorie, una fede è rimasta incrollabile: quella che Jules Ferry sintetizzò nella sua frase: « La rivoluzione è il nostro Vangelo ». Nei nostri granti dibattiti politici, non si fa che commentare « gl'Immortali Principî dell'89 » oppure la Dichiarazione dei diritti dell'uomo, « questo monumento scritto, che costituisce la Legge e la Bibbia della società moderna ». Nessuno sospetta che la dichiarazione dell'89 sia una professione di fede assai incoerente, separata dal contesto dei *Cahiers généraux* e degli avvenimenti che la provocarono, poiché essa invoca simultaneamente due principî politici antitetici: il principio dei diritti dell'uomo e del cittadino, desunto da Montesquieu che limita per favorire l'individuo l'autorità dello Stato; e il principio della sovranità popolare, predicato da Rousseau, che non riconosce diritti all'individuo prono davanti al potere discrezionale della *volontà generale.* Nessuno si preoccupa che i liberali possano invocare, con gli stessi titoli dei socialisti, i principi dell'89. Non si tratta di dimostrare, né di lavorare di logica, né di argomentare serratamente; bisogna ripetere gli articoli di fede d'un credo.

Certi spiriti che si proclamano emancipati da ogni metafisica, certi partiti che si vantano avanzati, che s'illudono d'avere scosso

il giogo d'ogni superstizione, hanno una loro strano mistica. Meno oppressiva del dogmatismo religioso del Medio Evo, questa mistica sarebbe assai più disastrosa se realizzata alla lettera: invece di salvaguardare l'ordine sociale fino a immobilizzarlo, lo rovinerebbe dissolvendolo nell'anarchia.

Infatti, la nuova mistica è assai più chimerica dell'antica, alla quale si pretende sostituirla in omaggio al progresso dei lumi. Il mito razionalista è incommensurabilmente più fallace del mito mosaico del peccato originale. Il vecchio racconto della *Genesi* racchiude un elemento considerevole di verità. Trasportato nel linguaggio della scienza moderna, esso c'insegna che noi dobbiamo lottare contro i nostri istinti, residui dei nostri atavismi ancestrali, la cui forza è antitetica con le condizioni della vita superiore. Virtù, civiltà, moralità, vita superiore dello spirito sono conquiste della volontà individuale e dei freni sociali sulla nostra natura. Ben diversa è la lezione del mito razionalista.

La sua dialettica, più perfida dei consigli del serpente tentatore nel Paradiso terrestre, insinua all'uomo quest'adescante discorso:

« Tu sei naturalmente buono e ragionevole, e possiedi nella tua conoscenza una guida infallibile del bene e del male, e possiedi nei tuoi lumi naturali il deposito dei primi principî della verità. La superstizione, non si spiega in te, che con l'effetto dell'impostura che ha abbagliato la tua credulità; la perversità discende dalle cattive leggi che t'hanno assoggettato al male; non ti vergognare, non ti pentire di essere superstizioso e perverso, perché le istituzioni sociali ne sono unicamente colpevoli. Tu, che hai gli stessi lumi naturali del tuo prossimo, hai il diritto di essere intelligente come lui, grande scienziato come Newton, grande uomo di Stato come Turgot: basterà che tu esiga dalla Società che essa dispensi a tutti una comune educazione integrale che, cessando di essere un privilegio aristocratico, cesserà d'essere oppressiva nei tuoi riguardi. Tu, che sei accorto quanto gli altri, hai gli stessi diritti degli altri a partecipare al governo dello Stato il cui fine è il benessere universale, cioè il tuo benessere; esigi

dalla Società che essa conceda a tutti gli stessi diritti politici. Come persona raziocinante e morale, tu sei rispettabile quanto gli altri: esigi dalla Società che essa accordi a tutti la stessa porzione di considerazione, di onori, di cariche e di dignità. Per diritto di nascita tu vanti dei diritti imprescrittibili ed innati, di cui il più prezioso è il diritto alla felicità: esigi della Società che dispensi a tutti eguali ricchezze, eguale benessere, eguale beatitudine. Mettila in condizione di realizzare, dopo l'eguaglianza civile e politica, l'eguaglianza sociale senza la quale le due prime non sono che trucchi. Essendo eguale naturalmente ad ogni altro campione della specie umana, tu sei fratello di tutti gli uomini: esigi che l'opposizione delle patrie dilegui davanti al cosmopolitismo universale che seguirà la distruzione delle frontiere.

« E se, attualmente, tu, per diritto e per natura libero, giaci dovunque incatenato; se, ragionevole, sei generalmente imbecille ed ignorante; virtuoso, sei universalmente depravato, e, destinato alle ricchezze ed alla felicità, sei disgraziato e povero, accusane la Società. Il giorno in cui, grazie al suffragio universale, tu deterrai il potere attraverso l'organo della maggioranza, tu non dovrai più decretare che l'eguaglianza economica per realizzare il Paradiso terrestre.

« Quel giorno si avanzerà sulla terra, fra le messi delle spighe mature, il carro di Saturno e di Rea! ».

VIII

IL CONFLITTO FRA IL RAZIONALISMO E LA SCIENZA POSITIVA

Alleato prezioso della scienza positiva durante lunghi secoli, così da inorgoglirsi delle sue conquiste come d'un suo proprio bene, si può dire che oggi il Razionalismo si trovi in perfetta antitesi con essa. I positivisti del secolo XIX, Augusto Comte, Taine, Renan, hanno denunciato questo divorzio, che a poco a poco si è mutato in acuto conflitto. « La differenza fra gli uomini della Rivoluzione e noi — scrive Taine — è questa: essi dicono ragione là dove noi scriviamo scienza ». Sotto questa differenza di parole, si nasconde una tale divergenza d'idee, che questi due pupilli delle Muse, il Razionalismo e la Scienza sono divenuti, in età più matura, i fratelli nemici. Le proposizioni che il primo formula appoggiandosi all'evidenza, sono condannate dalla seconda in nome dell'esperienza.

Il Razionalismo proclama l'uguaglianza naturale degli uomini, e l'identità della ragione in ciascuno di loro, perché le verità razionali sono ugualmente intese da tutti, e perché i caratteri essenziali caratterizzanti una specie, non comportano diversi gradi di perfezione. La storia della scienza c'insegna, invece che le verità razionali dichiarate a *priori,* necessarie ed eterne, sono delle astrazioni empiriche tardivamente conquistate nel corso dell'evoluzione umana, o delle semplici convenzioni, né vere né false, ma soltanto più o meno comode, e che non paiono evidenti

se non in forza di certe contingenze empiriche dell'ambiente dove abitiamo.

La storia naturale c'insegna che le nozioni di specie e di generi non sono che astrattezze statiche realizzate, che gl'individui soli esistono, che tutti i caratteri manifestati da un individuo sono ugualmente necessari, che non vi sono caratteri accidentali.

Le scienze storiche ci proclamano che le razze, i popoli, le collettività, le classi sociali, i corpi professionali hanno una mentalità originale, una psicologia propria, un'idiosincrasia che li rende inconfondibili: la mentalità dell'Ariano non è quella del Semita, quella del Germanico non è quella del Latino, quella del giurista non è quella dello scienziato, quella del capitalista non è quella del proletario. L'ineguaglianza è scolpita in tutta la natura.

Le abilità, i meriti, il grado di beneficenza, i titoli alla pubblica gratitudine degl'individui, dei popoli e delle razze esigono delle ricompense assai diverse: l'eguaglianza del trattamento sarebbe la peggiore delle ingiustizie. Un uomo non vale un altro uomo. Il valore d'un individuo nella società va misurato dal grado di utilità delle sue azioni e dalla difficoltà che si incontra a sostituirlo: più preziosa è la sua attività per la collettività intera, più difficile è la sostituzione, più grande è il suo valore sociale, e più debbono accrescersi le sue funzioni e i suoi privilegi. Alla Giustizia commutativa fra individui rigidamente statici, legati da una solidarietà meccanica, delle tribù primitive, deve sostituirsi, nelle società moderne, una giustizia distributiva fra gl'individui ben differenziati, legati fra loro da una solidarietà dinamica.

Il Razionalismo dichiara l'uomo naturalmente buono, perché essenzialmente razionale. Ben diversi sono i risultati della scienza. « Si ammette (durante la Rivoluzione francese) scrive Taine a Guizot, che l'uomo in sé, l'uomo astratto, l'uomo primitivo e naturale, è essenzialmente buono e ragionevole; su questo terreno si fabbrica un idillio. In generale, questa conclusione passa per una rigida conseguenza della filosofia del secolo XVIII; io posso dirvi, al contrario, che la ragione, la ragione laica e unicamente

laica, non può accettarla. La zoologia ci mostra che l'uomo ha dei canini; guardiamoci dal risvegliare in lui l'istinto carnivoro e feroce. La psicologia ci mostra che la ragione dell'uomo ha per materiali delle parole e dei fantasmi; guardiamoci dal suscitare in lui l'allucinato e il pazzo... La storia ci mostra che gli Stati, i governi, le religioni, le chiese, tutte le grandi istituzioni sono i soli strumenti coi quali si può sollevare l'uomo selvaggio ed animale alla ragione e alla giustizia; guardiamoci bene dal distruggere il fiore tagliando la radice » [1].

Muovendo da premesse false, le conclusioni del Razionalismo sono necessariamente erronee. Non esiste un diritto naturale alle origini dell'evoluzione giuridica, il fatto della nascita non conferisce all'individuo diritti imprescrittibili e validi per tutti; l'istituto sociale non è il risultato d'un contratto liberamente convenuto dove ognuno cede una parte della sua primitiva libertà per proteggere, con tutta la forza del corpo sociale, quella che rimane compatibile con il riconoscimento d'una libertà eguale presso gli altri, etc... In verità, lo stato di società è lo stato naturale dell'uomo; le libertà individuali sono tarde conquiste della civiltà, relative al grado di cultura e allo stato di pace fra le nazioni; il diritto naturale è il solo di cui si può affermare che non è mai esistito nella natura: esso si oppone al diritto positivo come un diritto ideale, posto all'estremo limite dell'evoluzione giuridica, che bisogna raggiungere nella misura compatibile con le condizioni di vita e di salute d'ogni Stato in ispecie e della Società delle Nazioni in genere: « Perché tanto fervore nel proclamare codesti diritti (i diritti naturali), esclama Bentham, come certi, come imprescrittibili, come inalienabili? In verità, nessuno li ha mai trovati. Meno essi esistono, più si grida per persuadere che sono sempre esistiti. La gran massa degli uomini è così poco avvezza alle idee chiare, che male concepirà l'importanza della necessità di rettificarle. Ma molti altri, sedotti da questi paroloni sonanti, abbagliati dall'idea di

[1] Taine — *Corrispondenza* t. III, p. 247-248.

queste leggi naturali, di questi diritti naturali, non potranno mai rompere quest'artificiosa associazione fra i due termini... L'idioma della semplice ragione della verità pura difficilmente si apprende: l'idioma delle passioni, invece, è facile e seducente ».

Parlando di *Legge di natura, di diritto naturale,* si creano « due tipi di finzioni e di metafore », si creano degl'incresciosi equivoci: « Naturali negli uomini sono i sentimenti di piacere e dolore, le inclinazioni, ma queste inclinazioni, questi sentimenti non possono essere chiamati delle *leggi,* senza introdurre un'idea falsa e pericolosa, senza mettere le parole in opposizione con se stesse: poiché le leggi sono destinate appunto a reprimere le inclinazioni » [2].

La credenza nell'onnipotenza dell'educazione sugl'individui ed i popoli come una materia amorfa, indefinitamente malleabile e plastica, riposa sulla doppia sconoscenza dell'eredità presso gli individui e della tradizione nei popoli. Tradizione ed eredità marcano delle condizioni e dei limiti all'efficacia dell'educazione e delle leggi. L'igiene riconosce che un medesimo regime alimentare non conviene a tutti gl'individui; perché ammettere che essi possano soggiacere allo stesso regime intellettuale e morale, benché cresciuti in ambienti diversi e chiamati ad adempiere diverse funzioni sociali? La storia del diritto ci grida l'impotenza delle leggi che non sono conformi ai costumi sorti dallo spontaneo equilibrio degl'interessi; o che, stereotipati nel diritto scritto esse non rispondono più ai nuovi bisogni della società. Il diritto pretorio è stato l'arte di accomodare la legge delle XII Tavole all'evoluzione sociale di Roma. Il diritto operaio si è costituito, in parte, in conflitto con i principi del Codice napoleonico. La giurisprudenza non ha solo per scopo di spiegare la legge alle considerazioni sottili della casistica, o di preparare il diritto di domani con le sentenze della Corte di Appello; essa deve altresì sollecitare la legge, modificarla quando essa è nociva nelle sue incidenze, o semplicemente inefficace, e conciliare così la perma-

[2] Dumont di Ginevra, *Traité de Législation,* t. I, p. 143.

nenza del diritto scritto con le mutevoli esigenze della vita sociale. La legislazione è fatta per gli uomini e non gli uomini e la società per le leggi.

Il diritto non può essere pertanto a priori e deduttivo.

Variabile attraverso ogni popolo, esso deve corrispondere al suo grado culturale, ai suoi costumi e alle sue tradizioni, alle sue aspirazioni ideali che sole possono rivelare l'osservazione e l'esperienza. Il Razionalismo errò gravemente assimilando il beneficio d'una legge giuridica alla verità d'una legge fisica; la legge fisica è una e invariabile; essa non è rivestita di moralità.

La legge umana non è vera: essa è benefica o nociva, e la sua bontà o il suo danno variano secondo gl'individui e le collettività cui viene applicata. Il Pragmatismo ha errato, al contrario, assimilando la verità d'una legge fisica alla bontà d'una legge giuridica o a una ricetta pratica. Una verità scientifica è acquisita per sempre; ma il successo d'una idea politica è effimero e certe istituzioni, oggi prospere, decaderanno domani.

Noi non diremmo più, come Montesquieu: « Io mi crederei l'uomo più felice della terra, se potessi indurre gli uomini a guarire dei loro pregiudizi » poiché è assodato che dureranno a lungo per i popoli « i pregiudizi necessari », e le « illusioni vitali » per gl'individui.

La storia ci mostra l'uomo partire da premesse erronee per arrivare a conclusioni giuste; cavare da una teoria chimerica conseguenze salutari; trasformare la sciocchezza in saggezza, far nascere il bene dal male. Ciò che i filosofi del Settecento chiamavano ragionevole non è spesso che il residuo del pregiudizio consumato dall'esperienza, come la paglietta d'oro è il reliquato del quarzo lavato e tritato dalle acque del fiume.

Non bisogna confondere il Razionalismo con la Scienza positiva.

Il Razionalismo pretende ricostruire *a priori* e in via deduttiva l'universo e la società; e non conclude che a metafisiche discutibili e a disastrose utopie. La scienza positiva basata sulla

conoscenza sperimentale delle leggi che regolano i fenomeni fisici e morali pretende utilizzare la conoscenza di tali leggi per migliorare le condizioni della vita e dell'ambiente naturale, la Società. Essa obbedisce al consiglio di Bacone; non si comanda alla natura che con l'obbedire. Dalle scienze teoriche e astratte essa deduce le scienze applicate, le arti pratiche, le tecniche utilitarie, come la medicina, la morale e la politica capaci di realizzare progressivamente i fini ideali dell'Umanità.

IX

I PERICOLI DEL RAZIONALISMO

Alleato efficace dell'istituto sociale, il Razionalismo ha segnato l'èra del suo avvento con incomparabili benefizî. Ha liberato l'uomo da stupide superstizioni; lo ha emancipato da odiose costrizioni. Ogni articolo delle Dichiarazioni dei diritti dell'uomo, considerato nel suo senso concreto, critica un abuso divenuto intollerabile del Vecchio Regime. Gli autori della Rivoluzione hanno bramato ardentemente il giorno della giustizia, ed hanno tentato di stabilire, con le armi e con la persuasione, il regno della pace fra le nazioni. Angusti nei loro odî necessari, furono generosi nelle loro illusioni permanenti. Ciecamente fiduciosi nella natura umana che essi credevano indefinitamente perfettibile, ritennero che una buona costituzione fosse sufficiente a creare dei buoni costumi, ed una educazione ben diffusa bastasse a foggiare le virtù. Nella corsa verso i loro chimerici miraggi hanno raggiunto delle realizzazioni sostanziali e durevoli. Più ancora che delle realizzazioni, essi ci hanno trasmesso un ideale, una fede. Grazie ad essi, il Razionalismo conterà sempre titoli imperituri alla nostra riconoscenza.

Ma, oggi, il Razionalismo sembra avere esaurito la sua missione di civiltà. Destinato principalmente ad un lavoro di critica e di distruzione, non ebbe forze bastevoli per ricostruire e per fondare. Gettando nel mondo le idee dell'eguaglianza naturale, dell'identità della ragione in tutti gli uomini — da cui derivano

la loro uguale competenza ed i loro uguali diritti — ha condotto la nostra civiltà occidentale al più bizzarro paradosso della sua storia.

Imbevute dell'ideologia rivoluzionaria, le nazioni moderne hanno affidato alle maggioranze irresponsabili ed incompetenti il potere legislativo, proprio nel tempo in cui l'avvento delle scienze morali e politiche mostrava che li governo dei popoli è un affare di competenza; spettante a minoranze istruite e responsabili, coscienziosamente selezionate. Il suffragio universale in materia legislativa non è che il privilegio dello spirito di partito, dell'interesse particolare, della passione e dell'ignoranza ai danni della conoscenza scientifica del pubblico bene e dei mezzi adatti a realizzarla. Non si mette ai voti la validità d'una legge fisica o di un teorema geometrico: perché dunque sarà logico ricorrere al voto per stabilire il grado di utilità o la convenienza d'una legge civile, la cui elaborazione è ben più delicata, e le cui incidenze sono ben più complesse? « Dieci milioni di ignoranti non formano una scienza » scriveva Taine. « Convertire venti milioni di uomini alla ragione, quale assurdità » esclamava Renan. Tra il principio della maggioranza, balzato fuori dal Razionalismo, e il principio della competenza, che balza fuori dalla scienza, è inevitabile il conflitto.

Il paradosso creato dal Razionalismo si fa più grave ogni volta per effetto dell'ingrossarsi delle funzioni dello Stato. Finché lo Stato non assumeva che un còmpito politico e amministrativo, il male era relativamente circoscritto. Ma la dottrina liberale, dei Fisiocrati e della Scuola di Manchester, è attualmente superata; perché si organizzi, una grande nazione e mantenga il suo posto nel concerto dei grandi stati, è necessario che il potere centrale intervenga nel campo dell'istruzione, dei servizi pubblici, dell'economia sociale, del commercio e dell'industria, per favorire, organizzare e coordinare gli sforzi privati. Impareggiabile nello stimolare le energie primigenie, il regime liberale del « lasciar

fare », non tarda a suscitare la lotta delle classi ed i conflitti internazionali.

« Una scuola dove gli scolari sono i padroni è una ben triste scuola » dichiarava Renan. Un governo dove i governati decretano le leggi è un misero governo. La scienza, l'arte, la moralità, la formazione d'un superiore ideale, lo stile che crea una cultura, l'alta politica, la grande industria, l'organizzazione, le profonde visioni, il rispetto delle tradizioni secolari, il senso dei destini storici di una nazione, il talento di temperare le impazienze del presente per fecondare le possibilità dell'avvenire, quello di oltrepassare le meschine impres d'une quotidiano empirismo per salvare le esistenze d'un sviluppo futuro, il dono di chiaroveggenza e di discernimento furono sempre il privilegio d'una aristocrazia, l'appannaggio d'una minoranza ristretta custode della tradizione del vero, del bene e del bello. La storia degli uomini si riduce al perenne movimento di ascensione, di stabilizzazione, di decadenza e di rinnovamento delle *élites* successive, che emergono dagli strati inferiori e ritornano a confondersi al loro tramonto.

Illusione profonda è il rappresentarvi la storia delle Repubbliche della Grecia o di Roma come la lotta d'un'aristocrazia stàtica contro un popolo egualmente statico.

Il vero conflitto si agita, invece, fra un'aristocrazia al potere ed un'altra che aspira a sorgere. Il popolo è la massa amorfa donde emergono progressivamente le oligarchie dominatrici che ritornano poi a dissolversi. Sulla scena del mondo, esso è come il coro della tragedia antica: sempre pronto ad esaltare il delitto fortunato e a calpestare la virtù infelice. Il *nemico del popolo* non è quello d'Ibsen; è quello che stuzzica i suoi istinti al fine di asservirlo. Uomo di mentalità inferiore, non comprende gli argomenti della scienza, egli crede alla virtù magica delle formule; ritenendo lo Stato una provvidenza onnipotente, si meraviglia che esso si ostini a non fare miracoli. Incapace di separare la realtà dal sogno, cede ingenuamente al miraggio di fallaci utopie: i socialisti hanno redatto numerosi piani di economia sociale; ma

dal *Capitale* di Marx in poi, che recitò la parte di falso profeta, non hanno scritto un solo trattato d'economia politica. Il popolo invoca « la grande giornata rossa », « la rivoluzione sociale », come le prime comunità cristiane aspettavano la porusia, la discesa del Figlio dell'Uomo in tutta la sua gloria che veniva a inaugurare il Regno di Dio sulla Terra. Egli ignora che la Rivoluzione gli prepara delle tremende delusioni e delle servitù più odiose di quelle del passato, poiché è insopportabile l'autorità del compagno venuto fuori dai ranghi, che era l'uguale della vigilia; e l'uomo nuovo, l'*arrivato,* che non è ancora stanco della voluttà del potere, inclina naturalmente ad abusarne. Il vino dolce della Rivoluzione versa sempre a qualche dittatore il liquore inebriante della tirannia.

Il dogma della sovranità nazionale, cioè la credenza che la collettività abbia una personalità, una coscienza propria e una volontà generale, e che questa volontà generale ha il diritto di promulgare degli ordini incondizionati per il tramite dei suoi mandatari, è una delle concezioni metafisiche più errate che ci abbia trasmesse l'ideologia rivoluzionaria. La verità è un'altra: la verità è che, in ogni collettività, si eleva una differenziazione fra governanti e governati.

I governanti non debbono obbedire passivamente alla volontà dei governati, che è generale e perciò non esiste; che è variabile, capricciosa, diversa, incoerente, contraddittoria, miope; essi debbono assumere la responsabilità di piegare alle loro direttive personali la massa cedevole della nazione. Il potere, che impera in qualsiasi regime, vale in proporzione della competenza, della scienza e dell'energia dell'*élite* che lo detiene. Un'*élite* si spodesta da sé e si condanna allegramente a finire quando ammollisca la rigidità della sua volontà di potenza, quando, perdendo il gusto delle responsabilità con l'orgoglio dei suoi privilegi, si fa prendere da scrupoli, si interroga ansiosamente sulla legittimità del suo diritto, non parla più che di abnegazione e di dedizione a favore degli strati più bassi del popolo.

Il segno infallibile della sua irrimediabile decadenza è una insipida sensibilità, una specie di dramma lacrimoso, che la fa intenerirsi smodatamente sulla sorte degli spostati, rottami inutili che rovescia sulle sponde l'indomabile fiume della vita. « Sulla fine del settecento — scrive Taine — nelle classi alte ed anche nella borghesia, si aveva orrore del sangue; la mitezza dei costumi e il sogno idilliaco avevano sfibrato la volontà militante. Dovunque, i magistrati dimenticavano che la conservazione della società e della civiltà è un bene infinitamente superiore alla vita d'un branco di delinquenti e di pazzi, che la cura principale del governo e della polizia, dev'essere il mantenimento dell'ordine con la forza ».

Selezionare un'*élite,* quanto più è possibile competente, energica ed attiva; portarla al potere per assicurare il pubblico bene; non affidarsi alle leggi del caso per produrre quei fenomeni d'eccezione che nella vita delle nazioni sono i grandi uomini, ecco il primo dovere d'ogni sana costituzione. Nella vecchia società, le dinastie dei re, la nobiltà ereditaria, il clero, i corpi privilegiati dello Stato, i collegi morali della nazione, l'esercito, la magistratura, l'università, furono degli strumenti pratici per foggiare l'esistenza e la persistenza di un'aristocrazia. La storia di Venezia ci offre il più splendido esempio d'una Repubblica che affida di volontà deliberata i suoi destini a un'aristocrazia di commercianti, di militari e di diplomatici, d'un'arstocrazia che fornisce ai suoi membri una educazione civica e professionale superiore, che distribuisce cariche e uffici secondo metodi di severa selezone, nell'unico scopo di servire l'interesse, la prosperità e la gloria dello Stato. Con l'avvento della democrazia nel mondo e la costituzione delle scienze sociali, le soluzioni aristocratiche del passato non sono più necessarie. Il reclutamento dell'*élite* dirigente dev'essere aperto a tutti, sotto l'unica condizione della capacità. Ma la uguaglianza dei diritti non significa qui che una uguale possibilità, un'eguaglianza ipotetica, non un'eguaglianza assoluta e di fatto. Ben lungi dal mirare al regno della vera eguaglianza, che sarebbe la confusione e non la differenziazione, il ritorno alla barbarie e non il

progresso della civiltà, le istituzioni sociali e politiche debbono favorire la selezione e l'elevazione progressiva di una *élite* investita dei pubblici poteri. La rappresentanza nazionale, legittima quando si limita a rappresentare gl'interessi professionali e collettivi del paese, a porre i problemi che risultano dalla loro coesistenza, dal loro antagonismo o dal loro concerto, non vale a risolvere questi problemi in nome della maggioranza anonima, irresponsabile e incompetente. Essa deve affidare a minoranze istruite e responsabili, vagliate dalla massa della nazione, la cura di risolverli per il bene di tutti.

Riepiloghiamo. Gl'insegnamenti delle scienze sociali e l'estendersi progressivo delle ingerenze statali additano il bisogno di delegare ad organi speciali, a minorità competenti il lavoro legislativo, il potere esecutivo e giudiziario. L'ideologia rivoluzionaria, invece, nata dal Razionalismo classico, dichiara il popolo universalmente competente, così che, imbevuto delle lusinghiere prerogative conferitegli da un colossale errore di storia e di psicologia, quest'ultimo non ammette altro principio d'autorità, di verità, di legalità, altro controllo supremo che l'arbitrio della maggioranza. Da quest'antitesi è nato il malessere delle democrazie moderne, che il secolo XX avrà la missione di superare.

PARTE II

IL SOCIALISMO E LA RIVOLUZIONE FRANCESE

I

L'IDEALE DELLA RIVOLUZIONE

Se l'essenza del socialismo è di far regnare l'eguaglianza fra gli uomini, i rivoluzionari ci appariscono dei socialisti in azione. Imbevuti dalla filosofia sociale del secolo XVIII, che insegnava, con Montesquieu, che il principio della democrazia è la virtù dei cittadini; con Rousseau e Mably, che solo nel grembo d'una dolce mediocrità sussiste la virtù, essi sognarono di stabilire nel mondo una *quasi eguaglianza* di condizioni, capace di fondare una mediocrità universale, virtuosa e felice.

Rousseau lo aveva proclamato: in una Repubblica virtuosa, tutti i cittadini devono essere uguali nel contratto che li unisce tacitamente di fronte allo Stato onnipotente, forte della dedizione di ogni individuo alla comunità. L'eguaglianza è uno dei « due principali scopi » [1] d'ogni legislazione, perché, siccome « la forza delle foce mira sempre a distruggere l'eguaglianza, la forza della legislazione deve sempre mirare a mantenerla ».

Per mantenerla, lo Stato deve intervenire nella ripartizione delle ricchezze: « Non soffrire né ricchi, né poveri » poiché l'eccessiva ineguaglianza delle ricchezze produce la dipendenza degli uni e la superiorità degli altri.

Il concetto dell'ineguaglianza delle condizioni come vizio fondamentale della società fu uno dei luoghi comuni dell'ideologia rivoluzionaria, sia che gli uni attaccassero l'ineguaglianza astratta-

[1] Il contratto sociale.

mente per invocare delle riforme di dettaglio, sia che arrivassero fino a condannarla apertamente. « A tale stato di felicità non si giungerebbe se si potesse stabilire esattamente l'eguaglianza delle ricchezze e la dignità dei cittadini » scrive un anonimo agli Stati generali di Francia nel 1789. Talleyrand deplora « l'ineguaglianza delle ricchezze che le leggi debbono cercare di correggere »; Condorcet vede nell'eguaglianza di fatto, l'ultimo fine dell'arte sociale »; Mirabeau, Tronchet, Rabaud Saint-Etienne, non parlano diversamente. Fauchet esclama: « Bisogna inaridire le tre grandi sorgenti del delitto: la grande ricchezza, la grande miseria e l'ozio ». I giacobini sono concordi nello stigmatizzare la prima di esse: « Un'atroce ineguaglianza, ingiusta e impolitica, perché enorme e viziosa nel suo principio, regna fra gli uomini e fra gli Stati » scrive l'autore del *Saggio sui diritti dell'uomo.* In ogni grande suo discorso, Robespierre si scaglia contro di essa.

« Bisogna — proclama Barère — fare sparire dal suolo della Repubblica la schiavitù dei bisogni elementari, il giogo della miseria e quella troppo atroce ineguaglianza degli uomini che compartisce agli uni l'esuberanza delle ricchezze e agli altri le angosce dell'indigenza ». Jeanbon Saint-André esprime le idee della Montagna. Ma sono poi conformi a quella della Gironda, quando scrive: « In principio, in una Repubblica virtuosa, tutto deve tendere all'eguaglianza e il fine supremo del legislatore dev'essere di livellare le ricchezze; altrimenti, voi dichiarerete invano eguale in diritto il povero agli altri cittadini, e quest'eguaglianza sarà frustrata »; bisogna che l'eguaglianza sia, perché essa è « il principio fecondo di tutte le virtù sociali » perché essa sola può dare « con una felice mediocrità, la virtù e l'agiatezza che ne conseguono ». « Perché regni la felicità — dichiara Saint-Just, bisogna « sopprimere i ricchi e i poveri » e il dovere della Società secondo Carnot sta in ciò che essa « deve spandere con la maggiore uniformità possibile la felicità e i piaceri su tutti gli individui che la compongono. Ogni governo deve possibilmente mirare all'eguaglianza perfetta dei cittadini ». Tale fu infine, la dottrina dei

rappresentanti della nazione al potere. Il decreto del 24 brumaio anno II, firmato da Collot, Fauché, Albitte, proclamava:

« La ricchezza e la miseria debbono egualmente sparire dal regime dell'eguaglianza ».

Infatti, i rivoluzionari si mostrano socialisti nell'idea, e perseguono un ideale egualitario e anti-aristocratico ma non lo sono praticamente nella scelta dei mezzi preconizzati.

Come concepiscono essi quest'eguaglianza effettiva, ultimo fine della società, che deve dispensare contemporaneamente la felicità e la virtù? Non già come pensarono poi i Babouvisti, con la socializzazione delle ricchezze e con la comunità di beni, ma, imbevuti delle idee dei Fisiocrati, con lo spezzettamento della proprietà fondiaria, creduta dagli economisti del tempo l'unica fonte della ricchezza. La Rivoluzione ambì di realizzare l'aspirazione di Saint-Just: il cittadino divenuto piccolo proprietario, che lavora il suo campo come Cincinnato, e fila, nella pacifica mediocrità di un « interno » alla Chardin, la sua vita dolce e virtuosa.

II

I PRINCIPII ED I MEZZI

Come abolire l'aristocrazia della ricchezza e moltiplicare i piccoli proprietari? In forza di quali principî giuridici giustificare i mezzi legislativi adatti a spodestare i ricchi a favore dei poveri? A questi problemi, i rivoluzionari, secondo le opportunità della causa, danno le più svariate risposte.

Due principî, corrispondenti a due teorie totalmente antiteche dello Stato e implicanti due serie opposte di sistemi legislativi sono state adottati a volta a volta.

A. — Il primo di essi è il *carattere sacro della proprietà individuale come diritto naturale dell'individuo.* Esso nasce dalla dottrina dei *diritti naturali dell'uomo,* insegnata dagli storici, dai filosofi razionalisti, da Locke, dai giuristi della scuola del diritto naturale, da Montesquieu, dai Fisiocrati, dall'Assemblea Costituente sull'esempio della libera America.

Tale dottrina insegna che la felicità dell'uomo è condizionata dalla garanzia e dal rispetto di certi diritti che esso possiede ontologicamente come essere ragionevole e come persona morale; tali sono la libertà individuale, la libertà di pensiero e il diritto di proprietà. Questi diritti sono anteriori all'istituto sociale che deve difenderli con tutte le forze del corpo sociale. Il rispetto dei diritti dell'uomo garantisce all'individuo il massimo di felicità possibile, come il rispetto della libera concorrenza garantisce alla nazione la più grande prosperità economica possibile. Tale è la concezione

sociale dei Fisiocrati, adottata dall'Assemblea Costituente e consacrata dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* dell'89: « Il fine di ogni associazione politica è lo conservazione dei diritti naturali e imperscrittibili dell'uomo. Tali diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza, la resistenza all'oppressione ».

Tale teoria, che importa una limitazione della potenza dello Stato tenuto sotto la doppia soggezione dei diritti dell'individuo e del libero gioco delle leggi economiche, fu la teoria della prima ora.

Essa acquistò anche una grande popolarità dopo il 9 Thermidor, quando si trattò di consacrare l'ordine di fatto realizzato e di tranquillizzare i nuovi proprietarî e i grossi e piccoli compratori di beni nazionali sulla validità dei loro titoli. La Convenzione la proclamò, sull'esempio della Costituente, poiché essa era atterrita dallo spettro della legge agraria integrale, che reclamava una folla sempre crescente di contadini e di soldati, esaltati dalla folle speranza e che erano stati lusingati, dalla carestia, dalla miseria incombente e dagli allarmi d'un esasperato patriottismo.

Il rispetto della proprietà privata si traduce nella preoccupazione, comune tanto agli uomini della Montagna come a quelli della Gironda, di salvaguardare i titoli dei proprietarî attuali e non colpire la proprietà per spezzettarla che al suo uscire dalle mani del detentore, e non tra le loro proprie. Per spezzettare rapidamente la proprietà essi non preconizzano la spogliazione immediata e brutale della legge agraria, ma la divisione eguale delle successioni in linea diretta, l'abolizione delle successioni collaterali, la limitazione delle donazioni, l'incoraggiamento all'adozione. Rabaud Saint-Etienne, ammettendo nella sua *Chronique de Paris,* nel gennaio 1793 « delle leggi precise sul massimo delle sostanze che un uomo può possedere e al di là del quale gli si sostituisce la Società e gode del suo diritto », aggiunge incidentalmente: « In quanto alle leggi successorie, sui testamenti, le doti, le donazioni, io non ne parlo poiché sono *cose note a tutti* ». Così la legge del 7 marzo 1793 abolì la libertà di testare o di disporre dei propri

beni per donazione contrattuale in linea diretta per sostituirvi la divisione eguale delle successioni, e Jean Bon Saint-André l'applaudisce incondizionatamente « come una di quelle misure salutari con cui sarà ristabilito l'ordine fra i cittadini e non si violerà la proprietà, come scelleratamente ci si osa accusare ».

La preoccupazione di rispettare, quanto è possibile, la proprietà individuale, si rispecchia in una serie di atti rivoluzionarî che sembrano a prima vista mirare a colpirla.

Non si gridi al paradosso: ma fu proprio in nome del carattere sacro della proprietà che la Costituente proclamò la decadenza del regime feudale. Poiché la proprietà è sacra, dev'essere « franca e libera da ogni diritto », e la vera proprietà è la proprietà allodiale. I diritti feudali erano denunziati nelle doglianze dei *Cahiers primaires* del 1789 come imposizioni vessatorie abusive e rovinose che violavano il carattere sacro della proprietà proclamato dalla *Dichiarazione*. Per le stesse ragioni, i privilegiati reclamavano la conservazione dei loro privilegi. Stretta fra le due opposte applicazioni dello stesso principio, la Costituente procedette a una distinzione. Essa divise i diritti feudali in una doppia categoria: quelli derivanti dalla *manomorta* reale o personale erano reputati illegittimi e soppressi senz'indennità in nome della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo;* quelli che erano il prezzo d'un'antica concessione di terreno erano ritenuti legittimi, e riscattabili in forza degli stessi diritti: « Distruggendo il regime feudale piega acutamente Merlin — noi non abbiamo voluto annientare le proprietà, ma mutarne la natura; queste terre hanno perduto il carattere dei feudi, ma sono divenute dei veri allodî ». I decreti del 15-18 marzo e quelli del 3-9 maggio 1790 furono ancora più conservatori e macchina indietro. La Costituente non poté imporre ai contadini il riconoscimento della distinzione da lei sapientemente fatta; non poté, poiché le classi abbienti diventavano sempre più sospette mentre aumentava la miseria, impedire che i decreti di aprile, maggio e giugno 1790 sopprimessero la maggior parte dei diritti da riscattare in attesa che la sezione legi-

slativa del Comitato di Salute Pubblica cassasse definitivamente nel 1793, in *nome della Sovranità popolare,* la distinzione posta dalla Costituente in nome della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo.*

Il rispetto della proprietà individuale traspare anche nel compromesso giuridico col quale la Costituente pretende risolvere la crisi finanziaria con la confisca dei beni del clero senza violare la *Dichiarazione.*

Nel *Contratto Sociale* Rousseau aveva prescritto allo Stato, nel proprio interesse e nell'altrui, di rovinare le associazioni particolari che intralciano gl'individui e minacciano la sicurezza dello Stato, perché tendenti solo al loro utile. Turgot aveva scritto nell'articolo *Fondation* dell'Enciclopedia: « I corpi non esistono per se stessi, né da se stessi » ma nell'interesse della Società e devono cessare quando divengono inutili. I Costituenti si servirono di questa opinione per affermare che il rispetto della proprietà privata non implicava necessariamente il rispetto della proprietà dei corpi. I corpi morali come il clero, scrive Garat, non esistono che per volere della Società che può, se crede, distruggerli e requisire i loro beni. Gli individui preesistono alla legge, dunque la loro proprietà è anteriore, afferma Thouret; ma i corpi non acquistano esistenza che per la legge, e questa può disporne sovranamente. Ora, poiché il clero viene a sparire come corpo politico, e poiché non è stato del resto mai proprietario, e neppure usufruttuario dei beni considerati patrimonio indiviso dei poveri, era logico che tali beni ritornassero allo Stato nell'interesse di tutti e che lo Stato si curasse d'indennizzare il clero salariandolo. Il decreto che statuì dei beni del clero non dichiara infatti che essi appartengono allo Stato, ma che sono a sua disposizione sotto la sorveglianza e in conformità alle istruzioni delle diverse provincie. In pratica fu il sequestro totale della proprietà ecclesiastica, e la diminuzione della proprietà collettiva a pro dell'appropriazione individuale nell'ambito dello Stato attraverso la vendita dei beni ecclesiastici.

Infine, quando i Convenzionisti e i loro rappresentanti adottano misure eccezionali contro i ricchi essi legittimano tale violento oltraggio alla proprietà in nome di altri diritti di natura imperscrittibili e sacri dell'uomo, anteriori alla proprietà. Tale è il principio del diritto all'esistenza di ogni cittadino: poiché nasce, l'uomo ha diritto di vivere. Essi suppongono che la natura produce solo il necessario per tutti e perciò il superfluo dei ricchi priva i poveri del necessario. Essi ne concludono che l'uomo nato proletario è « creditore dello Stato »; che dovunque trova il superfluo, ha diritto di prendere il necessario, poiché tutti i beni inalienabili e imperscrittibili sono quelli interessanti essenzialmente la conservazione di se stessi e senza cui si è distrutti o minacciati di distruzione.

Per ciò, se « la proprietà è inviolabile, quella del bisognoso è la prima e la sola che deve prevalere ».

B. — La teoria liberale dello Stato, il rispetto della proprietà individuale considerata un diritto naturale, furono agli albori della Rivoluzione, proclamati dai Francesi stanchi da secoli di assolutismo teologico e politico e frementi di liberazione.

Ma, dopo il 1791, un altro concetto dello Stato e della proprietà ispira i rivoluzionari, e specialmente nel periodo giugno 1793-luglio 1794, gli uomini della Montagna.

Questo nuovo concetto deriva da Rousseau.

Esso considera che la società, secondo il *Contratto sociale,* ha tutti i diritti, che gli individui non ne hanno nessuno, come tali, o ne hanno solo in relazione con l'utile sociale che può essere valutato solo dalla volontà del Sovrano: in ispecie, la volontà della maggioranza dei rappresentanti della Nazione. « Ciascuno di noi, aveva insegnato Rousseau, consegna la sua persona e il suo potere alla suprema direzione della volontà generale » che esige « l'alienazione totale d'ognuno e del suo diritto alla comunità ». Non esiste diritto, ma solo stato di fatto anteriore all'istituto sociale; e i diritti particolari che l'individuo può rivendicare derivano non dalla natura ma dalla società che li tollera e li rende leciti.

Già i filosofi, Jurieu, Pufendorf, Fénelon, Voltaire, Montesquieu, prima di Rousseau, e Necker dopo di lui, avevano insegnato che la proprietà è funzione sociale, subordinata all'onnipotenza dello Stato. Questa teoria sarà invocata alla Costituente da Mirabeau, da Tronchet, da Camus. Mirabeau dichiara il 10 agosto 1789: « Il proprietario non è che il primo dei salariati. Ciò che noi chiamiamo volgarmente sua proprietà non è che il prezzo che la società gli corrisponde per le distribuzioni che egli è tenuto a fare agli altri individui per i suoi consumi e le sue spese; i proprietari sono gli agenti e gli uomini del corpo sociale ». Nel suo discorso postumo, letto da Talleyrand il 2 aprile 1791 all'Assemblea che lo applaudì, egli chiamava la proprietà « una creazione sociale » e l'eredità dei beni « una tolleranza della legge secondo la regola del pubblico bene ». Poco dopo Tronchet dichiarava, il 3 aprile 1791, che dalla prima Convenzione sociale è nato il diritto di proprietà, e Camus, più categorico ancora, che « la proprietà non è di diritto naturale, ma di diritto sociale ». E Fauchet asserisce: « Tutti i diritti sono messi in comune in una società bene ordinata » è essa che deve farne la giusta ripartizione. Tale è anche la teoria di tutti i legislatori della Convenzione « La proprietà è la prima legge sociale, ma il diritto che essa conferisce dev'essere considerato non tanto in rapporto a colui che ne gode quanto in rapporto alla società, per il cui utile essa è istituita. Robespierre riconosce nella società individuale un istituto sociale, che la legge garantisce finché non si rende nociva « alla sicurezza, alla libertà, alla esistenza ed alla proprietà stessa dei nostri simili » e si spinge fino a dire che ciò che non è necessario alla vita è proprietà comune dell'intera società. Harmand de la Meuse, Prudhomme, Antonelle, ripetono le stesse affermazioni.

In forza di questo principio, si compie per mezzo della Rivoluzione una colossale traslazione di proprietà.

La proprietà del clero e delle corporazioni operaie viene distrutta, i beni degli emigrati e dei non patrioti vengono confiscati a pro della pubblica finanza e dei poveri. I Costituenti ave-

vano liberato la terra, separando i diritti di manomorta decaduti dai diritti feudali riscattabili; in nome della sovranità popolare la Convenzione sopprimerà senza indennità tutti i tributi feudali. Sempre in nome dell'utilità sociale, i Costituenti, sulla fede di Turgot, distinguono la proprietà dei corpi da quella degli individui e mettono quella a disposizione dello Stato. Sulla proprietà i rivoluzionari preconizzano l'imposta progressiva e le leggi sulla successione per limitare e spezzettare le grandi ricchezze. « L'uomo non è che l'usufruttuario della sua proprietà: pertanto, dichiara Tronchet, « alla morte di ogni cittadino, i suoi beni appartengono alla intera nazione »; pertanto, ripete Robespierre « alla sua morte, i suoi beni ritornano allo Stato », che può regolarne la distribuzione per favorire l'eguaglianza! Sempre in nome della sovranità dello Stato giacobino il Governo rivoluzionario e i suoi rappresentanti adottano misure eccezionali contro i ricchi, confiscano le fortune, impongono tasse straordinarie, operano requisizioni, stabiliscono il maximum, decretano il prestito forzoso e la svalutazione delle obbligazioni regie. « La società — aveva insegnato Mirabeau, può rifiutare ai suoi membri, in certi casi, la facoltà di disporre arbitrariamente della loro ricchezza »; « Il popolo, il sovrano, dichiara Prudhomme, ha tanti nemici quanti sono in Francia i proprietarî, i grossi commercianti, i finanzieri, gli uomini ricchi... Tutti gli uomini possessor del superfluo debbono essere considerati in tempo di rivoluzione i nemici segreti o dichiarati dal governo popolare ».

III

GLI ATTI

L'opera sociale compiuta dalla Rivoluzione fu esattamente la risultante dell'ideale da lei perseguito e dei principi da lei volta per volta e contraddittoriamente invocati, secondo i bisogni e le opportunità per giustificare i metodi adoperati a raggiungerli. Abolendo i diritti feudali in nome dei diritti naturali dell'uomo, confiscando i beni del clero e sequestrando quelli degli emigrati in nome della sovranità popolare; adottando misure eccezionali contro i ricchi in nome della necessità della salute pubblica, attribuendo, sopra tutto, alle circostanze create dalla bancarotta, dalla carestia, dall'anarchia interna e dalla guerra esterna, il principio supremo *Salus populi lex suprema est,* la Rivoluzione operò una manomissione statale di una gran parte della ricchezza pubblica, allo scopo di provvedere alla difesa nazionale e di servire, traverso mille vicissitudini, al suo ideale egualitario: alla moltiplicazione dei piccoli proprietarî fondiarî, e alla distruzione dei grandi.

Commentando i decreti di Ventoso anni II, che confiscavano a pro dei patrioti poveri le proprietà dei nemici della Repubblica, il giornalista Prudhomme esclama con entusiasmo: « *Noi realizziamo il gran principio conservatore della democrazia, che consiste nel rendere ogni membro del popolo sovrano proprietario* ». Infatti, mano mano che la Rivoluzione progredisce e si consolida, la questione sociale si sposta. Questa non sussiste più, come all'inizio della Rivoluzione, nella liberazione delle terre, ma

nell'equa alienazione a pro dei poveri e dei reietti dalle terre liberate e confiscate. « Ogni cittadino deve possedere una proprietà garantita dalla legge » scrive Barère: « Voi dovete tutti diventare proprietari un giorno » scrive Prudhomme; « Dare un po' di terra a ogni uomo è il solo mezzo di sopprimere la miseria » scrive Saint-Just, e poi ribadisce: « Bisogna distruggere la miseria con la distribuzione dei beni nazionali ai poveri »; « Verrà il giorno in cui ogni Francese sarà proprietario » vaticina Leblois. La Rivoluzione tendeva irresistibilmente, per la logica delle cose, alla legge agraria come un grave cadente tende, per la forza della gravità, al centro della terra.

Tale tendenza alla divisione e alla legge agraria si rivela in tutte le disposizioni dei decreti che regolano l'alienazione dei beni nazionali, anche quando quei decreti, per effetto della loro incidenza, giovarono più ai grandi che ai piccoli proprietari. Nei motivi del decreto 14 maggio 1790, l'Assemblea nazionale dichiara essersi proposta con la vendita dei beni nazionali un duplice fine: « Il buon ordine delle finanze ed il felice aumento, sopra tutto tra gli abitanti delle campagne, del numero dei proprietari ». Essa emana, il 9 luglio 1790, un'ordinanza circa l'alienazione dei beni disponibili « per facilitare, quanto sarà possibile, le piccole sottomissioni e l'aumento del numero dei proprietarî ». Nei *considerandum* della legge del 10-20 agosto dello stesso anno, è dichiarato « che non si è mai abbastanza raccomandato ai direttori di facilitare i piccoli acquisti »; e, in quelli della legge del 3-6 luglio 1791, è detto: « Costantemente occupata dal desiderio di moltiplicare il numero dei proprietarî l'Assemblea nazionale non ha cessato con tutte le sue disposizioni di tendere alla maggiore possibile divisione dei territori nazionali ». Essa va oltre, e tenta un abbozzo di legge agraria col decreto del 14 agosto 1792, con cui essa promulgava *la divisione obbligatoria* dei beni comunali fra tutti gli abitanti d'uno stesso comune, mentre lo stesso giorno essa decide che « per moltiplicare i piccoli proprietarî » le terre degli emigrati debbono essere divise in piccoli lotti, messe all'asta e alienate per sempre. E un secondo tentativo di legge agraria è

il decreto del 20 luglio 1793 « nei comuni dove non sono terre da dividere, e dove si troveranno terre appartenenti agli emigrati si farà nelle dette terre un prelevamento sufficente a dare un iùgero a titolo di rendita a ogni capo di famiglia che non sia proprietario d'un fondo di tale estensione ». Un terzo tentativo, di legge agraria è il decreto dell'8 ventoso anno I, che dichiara inviolabili le proprietà dei patrioti, ma che considera acquisite alla Repubblica quella dei nemici della Rivoluzione, e il decreto complementare del 13 ventoso, che prescrive di confezionare elenchi di patriotti poveri fra i quali saranno ulteriormente divisi questi beni. Bisogna esser ciechi per non vedere in queste righe del giornale di Prudhomme, *Les Révolutions de Paris,* la quintessenza sociale della Rivoluzione: « Voi non vi accorgerete dunque che la Rivoluzione francese, per cui combattete, è una *vera legge agraria eseguita dal popolo?* Esso è entrato nel suo diritto; ancora un passo, e rientrerà nei suoi beni ».

Ancora. Ha un significato profondo la polemica che si accende fra i partiti di destra a proposito della legge agraria, che essi reclamano a dispetto dei loro sdegnosi dinieghi « mentre è chiaro che tutti vi tendono ». « Tutti i partiti rivoluzionarî, dichiara Faguet, sentono che, dal 4 agosto al 2 novembre 1759, essi *hanno fatto e continuano a fare la legge agraria,* e tutti i partiti, considerando ciò che hanno fatto come una fatalità delle circostanze, protestano nondimeno che ciò esorbita dal loro programma, che il loro pensiero non trova rispondenza nei loro atti ».

Il disaccordo fra il pensiero e l'azione è del resto, in ciò, più apparente che reale. E ben vero che dopo avere collocato, il 28 febbraio 1793, la proprietà sotto l'egida della Nazione e aver votato il 3 marzo la pena di morte contro chiunque ecciti a violare la proprietà, il 25 luglio dello stesso anno e nel ventoso anno II la Convenzione decreta una vera legge agraria; è ben vero che Robespierre, che vede nella proprietà soltanto un istituto sociale, non cessa di dichiarare che « la legge agraria è un assurdo spau-

racchio presentato da degli uomini perversi o degli uomini stupidi ».

Nonostante, non esiste contraddizione.

Da una parte i Convenzionisti rispettavano i titoli dei proprietarî attuali e non volevano deliberatamente colpire la proprietà, per spezzettarla, che quando fosse uscita dalle mani dei presenti detentori; così che, quando furono costretti a procedere a una nuova espropriazione lo fecero a malincuore e protestando la purità delle loro intenzione: da un'altra parte, essi non si abbandonano a tentativi di legge agraria che unicamente per quanto concerne il territorio nazionale, costituito dai beni ereditati dalla corona e della lista civile, dai beni confiscati del clero e degli emigrati, dai beni comunali e dai terreni incolti. Ma essi si sdegnano contro le rivendicazioni estremiste, che pretendono subito l'applicazione integrale della legge agraria come a Sparta, estesa a tutte senza eccezione le proprietà, a quelle dei ricchi patrioti, a quelle dei patrioti meno ricchi, a quelle degli acquirenti dei beni nazionali, come a quelle dei recenti emigrati. Quando i Convenzionisti, cedendo alla loro tendenza allo spezzettamento, proclamano la legge agraria, vogliono semplicemente trattare dell'alienazione e delle modalità di vendita delle diverse categorie dei beni nazionali.

IV

LE CONSEGUENZE

La vendita dei beni nazionali fu l'operazione finanziaria più rovinosa o più inabile che la storia ricordi. Venne giù a colpi di decreti precipitosi e contradditori. Sempre in penuria di danaro, il legislatore negava ciò che la vigilia aveva concesso a favore dei piccoli proprietari e li metteva nella materiale impossibilità di acquistare. Tollerava un agiotaggio spaventoso. Così che i grossi compratori se ne avvantaggiavano assai più dei piccoli. Ne risultò la creazione di due nuove classi di proprietari; i grossi proprietari borghesi e i piccoli proprietari rurali.

L'unico voto dei nuovi detentori del suolo fu l'avvento d'un governo capace di consolidare definitivamente l'ordine nuovo creato a loro profitto e di consacrarlo giuridicamente.

Vendendo i beni della Chiesa e degli emigrati, la Rivoluzione creò una nuova classe di proprietari: credette interessarli alla libertà, mentre li interessò solamente a impedire il ritorno degli emigrati e dei Borboni. Perciò, i beneficiati vollero darsi un padrone: Napoleone. Per essi si tornò alla vecchia concezione fisiocratica della proprietà, considerata un diritto dell'uomo, sano e interessabile. Dopo la caduta di Robespierre, la Convenzione lo proclamava: « La proprietà dev'essere sacra. Lungi da noi i sistemi dettati della pigrizia e dell'immoralità, che giustificano il furto e lo erigono a sistema ». Il vecchio fisiocrate Morellet, stabilisce « che la pro-

prietà non è l'opera della società. Essa è un diritto che la natura conferisce al lavoro, che ne è titolo ». La costituzione dell'anno III, approva tale dottrina, non ponendo alcuna restrizione al diritto di proprietà, definito « il diritto di godere e disporre dei propri beni, delle proprie rendite, del frutto del lavoro e dell'industria propria ». Portalis, presentando l'11 gennaio 1804 il titolo « Della proprietà » al codice legislativo, ne promulga la necessità, la legittimità e l'inviolabilità. Il Codice civile promulgato dal Dittatore, fu il codice della proprietà. E così, sia che si tratti di liberare la proprietà fondiaria da servitù e gravami che l'asserviscono; sia che si tratti di operare un transferto della proprietà per riequilibrare le finanze dello Stato e favorire i governi conformemente all'egualitarismo rivoluzionario; o che si tratti di consacrare, in calma ed in pace, il nuovo ordine di cose, la Rivoluzione invoca volta a volta le due più opposte teorie della proprietà, riposanti sulle più opposte concezioni dello Stato; quella di Montesquieu, che invoca i diritti naturali dell'individuo, e quella di Rousseau, che esalta il principio della Sovranità popolare e il diritto eminente dello Stato sulla proprietà.

La Rivoluzione ha mancato, in fondo, al suo scopo sociale, ed è pervenuta a un risultato diametralmente opposto al suo ideale. Invece di realizzare una *quasi eguaglianza nel grembo d'una mediocrità felice e virtuosa,* essa non è giunta che a sostituire, all'antica divisione dei privilegiati e dei villani, quella dei ricchi e dei poveri; all'aristocrazia del sangue, l'aristocrazia, più possente e più offensiva, del denaro. La reazione termidoriana inasprisce il divorzio fra le due nuove classi, esasperato in seguito anche di più dalle imperfezioni del sistema politico-sociale creato dalla Rivoluzione, e dall'ordine di fatto sorto dallo sviluppo dell'industria, del commercio e dell'impresa capitalista. Volete misurare l'abisso tra il sogno e la realtà? Rileggete allora le parole di Latour-Lamontagne sull'entusiasmo della plebe il giorno del decreto del 14 nevoso anno II: « In tutti i gruppi, in tutti i caffè, non si parla che del decreto che ordina la distribuzione dei beni dei nobili ai sanculotti; questa legge popolare ha eccitato la gioia

universale; i cittadini si congratulavano e si abbracciavano gli uni cogli altri. Adesso veramente — si diceva — la Rivoluzione è fondata su basi incrollabili, nessun nemico della Rivoluzione, sarà proprietario, nessun patriota sarà senza proprietà ». Fu chiaro, dopo Termidoro, che l'opera rivoluzionaria era stata confiscata dalle classi superiori, « dai borghesi » a danno dei « proletari » che ne erano stati gli artefici.

Lo constata, con profonda delusione, un discepolo di Babeuf:« La Rivoluzione, che doveva fondare l'eguaglianza, non ha fatto che rimpiazzare una banda d'antichi birboni con una folla di birboni nuovi ».

E la reazione thermidoriana provocò la *Cospirazione degli Eguali.* Essa fu la brutale manifestazione dei sordi rancori di coloro, che considerandosi di diritto i legittimi beneficiari della Rivoluzione, si trovarono di fatto frustrati di tali benefizi. Il Babouvismo si riassume nelle tre idee seguenti. La Rivoluzione francese, che stabilì l'eguaglianza civile, è il preludio d'una nuova e assai più importante Rivoluzione che stabilirà l'eguaglianza reale delle condizioni. « La Rivoluzione francese è l'annunziatrice di un'altra assai più grande, assai più solenne Rivoluzione, che sarà l'ultima. Questa nuova Rivoluzione si realizza attraverso la lotta delle classi, inaugurata dalla prima Rivoluzione. Che cos'è la Rivoluzione francese? Una guerra sociale tra plebei e patrizi, tra poveri e ricchi ». L'eguaglianza di fatto non trionferà con lo spezzettamento della proprietà fondiaria e la legge agraria, che servono solo a stabilire nuove ineguaglianze e a sancire nuove iniquità, ma con il comunismo. « Noi tendiamo a una cosa più sublime e più equa (della legge agraria), il Bene Comune o la Comunità dei Beni. Non più proprietà individuale. La terra non è di nessuno. Noi reclamiamo, vogliamo il godimento comune dei frutti della terra, che sono di tutti ».

Il Babouvismo esaurisce il tema delle rivendicazioni che i socialisti fanno in nome dell'egualitarismo rivoluzionario. Chi è Babeuf? Un uomo, risponde Faguet, che precorreva i tempi...

Egli era nello stato spirituale in cui dovevano essere tanti rivoluzionari dal 1830 al 1848. Era di quelli che dicono: « Ma la Rivoluzione ha abortito! Essa doveva recare in terra la felicità attraverso l'eguaglianza, e non ha portato né l'una né l'altra ». Era un veggente. Ma il sentimento delle masse, dopo un grande turbamento, è il desiderio di arrestarne il moto e di consolidarne i risultati. I soddisfatti vogliono costituire, gl'insoddisfatti non hanno ancora il senso della delusione né della disfatta. Una nuova generazione deve levarsi, e dire: « Ma che cosa vi abbiamo guadagnato? ». Questo hanno fatto i Babouvisti del 1848. Oggi, i socialisti attaccano l'ineguaglianza sociale creata dalla Rivoluzione, armati dei suoi principi per combattere e rovinare la sua opera. Oggi, i socialisti sono dei rivoluzionari coerenti, che ripetono la parola di Marat: « Ma che cosa abbiamo ottenuto distruggendo l'aristocrazia dei nobili se la abbiamo sostituita con l'aristocrazia dei ricchi? Se dovevamo gemere sotto il giogo dei nuovi padroni, tanto valeva conservare gli ordini privilegiati? ».

V

CONCLUSIONE: LA RIVOLUZIONE FU SOCIALISTA?

Contradittoria nei suoi principi, velleitaria nelle sue azioni, inconcludente nei risultati, costante solamente nel suo ideale, la Rivoluzione può apparire a volta a volta favorevole e contraria al socialismo.

Socialista essa fu nelle intenzioni, quando lavorò alla distruzione sistematica di ogni aristocrazia, quando cercò di realizzare una quasi eguaglianza di condizioni in mezzo all'universale mediocrità; antisocialista al massimo grado fu, quando moltiplicò i proprietarî, quando investì la proprietà d'un carattere regio e sacro sconosciuto fin allora, accrescendo così per l'avvenire le forze di resistenza a ogni espropriazione collettivista.

PARTE III

LE DUE FORME DELLA DEMOCRAZIA

I

DUE TIPI DI DEMOCRAZIA: LA DEMOCRAZIA AMERICANA E QUELLA FRANCESE

Molti malintesi che sorgono fra i popoli derivano dal fatto che con stesse parole vengono designate cose diverse. Ad esempio, termini come « libertà », « suffragio universale », « democrazia », « diritto dei popoli all'autodecisione » non hanno lo stesso significato al di qua e al dilà della cortina di ferro. Pascal diceva: « Verità al di qua dei Pirenei, errore al di là di essi ». Anche a limitarsi a popoli amanti la libertà, come gli Stati Uniti e la Francia, la parola « democrazia » in essi designa regimi politici assai differenti. Eppure la democrazia francese e quella americana si rifanno entrambi al principio della sovranità popolare e l'ultima costituzione francese ha fatto propria la formula enunciata da Abramo Lincoln a Gettysburg: « governo del popolo esercitato dal popolo pel popolo ». Solo che questo concetto della sovranità popolare viene interpretato in modo diverso dai Francesi e degli Americani, e questa differenza di interpretazione è dovuta alla particolare storia dei due popoli.

Che cosa è la democrazia per un Americano?

Se si chiedesse ad un Americano che cosa è la democrazia egli certamente si riferirebbe al testo della Dichiarazione americana di Indipendenza: « Consideriamo come intrinsecamente evidenti queste verità: tutti gli uomini sono uguali; essi sono stati

dotati dal Creatore di certi diritti che comprendono il diritto alla vita, alla libertà e alla ricerca della felicità. I governi sono stati istituiti dagli uomini per garantire questi diritti e il loro giusto potere promana dal Consenso di coloro che vengono governati. Quando una forma di governo va a negare quel fine, il popolo ha il diritto di cambiarla o di abolirla, e di istituire un altro governo basandolo sui principî e organizzandolo nella forma che gli sembrerà più atta ad assicurargli la sicurezza e la felicità ».

Questa è la concezione della democrazia che si è mantenuta fino ad oggi in America, come l'ha attestato Bedell Smith, ex ambasciatore degli Stati Uniti presso l'URSS, il quale nelle sue memorie riferisce che, in occasione della conferenza dei ministri degli esteri tenutasi a Mosca nel marzo del 1949, il capo del dipartimento di Stato americano diede la seguente definizione della democrazia: « Pel governo americano la parola "democrazia" si riferisce a certi diritti inalienabili i quali non possono venire né accordati né revocati ad arbitrio. Fra tali diritti figurano quello di ogni individuo di sviluppare la sue mente e la sua anima con mezzi da lui scelti, fuori da ogni timore o costrizione, con la sola condizione di non ledere i diritti degli altri ».

Donde è venuta questa concezione?

Alle origini troviamo le colonie americane fondate in base al sistema delle Carte. Con una Carta la Corona inglese concedeva ad un individuo o a una compagnia il diritto di amministrare una colonia, però con l'obbligo di garantire i diritti dei cittadini inglesi viventi in essa. Le Carte erano atti contrattuali che proteggevano i coloni nell'esercizio dei loro diritti, e quando le colonie si ribellarono esse addussero il motivo che il re aveva violato le clausole del contratto.

La rottura delle colonie inglesi con la madrepartria non mutò affatto le idee costituzionali. Certo, i diritti a cui i coloni emancipatisi si appellarono non furono più i « diritti dei cittadini inglesi », furono i « diritti naturali » posseduti da ogni uomo che viene al mondo. In un libro uscito a Boston nel periodo dell'insurrezione intitolato *I diritti delle colonie inglesi* ritroviamo la

concezione elaborata dalla scuola del diritto delle genti e in particolare da Locke nel suo *Saggio sul governo civile*. Peraltro fra i diritti storici inglesi concessi dalla Corona e i diritti naturali accordati da Dio non vi sarebbe contraddizione. Commentando Locke, Blackstone identificò gli uni con gli altri: « I diritti definiti da questi diversi statuti (la Magna Carta, le Petizioni, il *Bill of Rights*) consistono in un certo numero di immunità private le quali in realtà altro non sono se non quel residuo della libertà naturale di cui le leggi della società non esigono il sacrificio a favore dell'interesse generale; in altre parole, non sono che i privilegi civili che la società si è impegnata a concedere in cambio delle libertà naturali cedutele dagli individui ».

La Dichiarazione di Indipendenza proposta da Jay, avvocato di Nuova Jork, e votata all'unanimità dal congresso di Filadelfia nel 1774 comincia così:

« I deputati, riuniti in piena e libera rappresentanza delle colonie ... dichiarano che gli abitanti delle colonie dell'America del Nord hanno i seguenti diritti, derivanti dalle leggi immutabili della natura, dai principî della costituzione inglese e dalle loro varie Carte ecc. ».

Quando si staccarono dalla Corona d'Inghilterra i coloni americani soppressero il riferimento alla costituzione inglese e alle Carte coloniali e mantennero soltanto l'idea di un contratto sociale liberamente stipulato e dei diritti naturali da esso consacrati.

Tali furono le idee alle quali si inspirarono i compilatori della Dichiarazione di Indipendenza del 4 luglio 1776, degli articoli dello statuto della confederazione del 1777 ratificato nel 1781, dalla costituzione degli Stati Uniti del 1787 e dei primi dieci Emendamenti del 1791.

Alla base della concezione della democrazioa americana sta dunque l'idea del *covenant,* del patto sociale. Ma gli Americani non definirono il contratto sociale allo stesso modo di Rousseau, ossia come « l'alienazione totale di ogni individuo con tutti i suoi diritti e senza riserve a favore della comunità » — veduta, questa. che fece dire a Benjamin Constant che « il *Contratto sociale,* così

spesso invocato in nome della libertà, è il più terribile ausiliario di ogni genere di despotismo ». Essi lo definirono al modo di Locke, ossia nei termini della protezione dei diritti inalienabili dell'individuo assicurata, con tutta la sua forza, dal corpo sociale.

Questa concezione si trovò ad essere corroborata da una creazione istituzionale assolutamente originale dalla costituzione federale degli Stati Uniti. Era un tipo di governo fondamentalmente nuovo perché la storia costituzionale dell'Europa aveva conosciuto unicamente confederazioni di Stati, nello stesso caso dei Cantoni svizzeri e delle Provincie Unite, analoghe alle leghe dell'antichità.

La Costituzione Federale degli Stati Uniti

La costituzione federale è il risultato di un contratto, di un patto fra gli Stati membri e lo Stato federale che si sovrappone ad essi.

La costituzione federale tutela i diritti degli Stati particolari impedendo che lo Stato federale invada il campo che è di loro sola competenza. « I poteri che la Costituzione non ha delegato allo Stato federale o che essa non ha esplicitamente negato agli Stati sono riconosciuti ai corrispondenti Stati ». Peraltro, secondo l'art. VII della Costituzione federale « la presente Costituzione come pure le leggi degli Stati Uniti che si faranno in base ad essa... costituiranno la suprema legge del paese per ogni Stato, di là da ogni disposizione contraria inserita nella Costituzione o nelle leggi di qualsiasi Stato ». La Costituzione federale non soltanto regola le competenze reciproche dello Stato federale e degli Stati confederati ma limita anche le loro competenze nei riguardi degli individui e delle collettività locali definendo quelle libertà individuali e pubbliche che i legislatori saranno tenuti a rispettare. Di più, il governo degli Stati Uniti controlla e regolamenta soltanto una parte delle attività del popolo americano: donde quella parte rilevante propria alle associazioni private e alle amministrazioni locali, alle *towns*, e alle *counties*, che aveva

talmente colpito De Tocqueville. Il governo federale, le collettività locali e le società private assicurano la decentralizzazione del potere. Ora, come De Tocqueville ha messo in evidenza nel suo libro *De la démocratie en Amérique*, « chi dice centralizzazione dice despotismo, chi dice decentralizzazione dice liberalismo ».

Seguendo l'esempio inglese e la teoria di Montesquieu lo Stato federale e gli Stati particolari in America hanno adottato il principio della separazione dei poteri: Re, lords e Comuni in Inghilterra: presidente o governatore, Senato e Camera dei rappresentanti negli Stati Uniti, ai quali vanno aggiunte le corti di giustizia. Sono organi indipendenti che, in base a deleghe distinte, rappresentano tutti il popolo degli Stati Uniti, per cui nessuno di essi può, come in Francia, pretendere di rappresentare esclusivamente la sovranità popolare. Sono dei « corpi costituiti » basati su procure particolari, la legittimità e le prerogative dei quali derivano dalla Costituzione.

Benché separati, questi corpi s'ingranano in modo da dar luogo, grazie a tutto un insieme di freni e di contrappesi, ad un effettivo equilibrio dei poteri. Gli atti legislativi non hanno forza di legge che dopo essere stati approvati dal presidente il quale può anche opporvi un veto; a sua volta, il Congresso può rifiutarsi di formulare le leggi e di assegnare i fondi necessari al presidente per perseguimento della sua politica ove esso non approvi tale politica. Il presidente sceglie i ministri e gli alti funzionari federali ma la loro nomina deve venire convalidata dal senato, e il senato, costituendosi in Alta Corce, può mettere sotto accusa il presidente degli Stati Uniti. Il presidente firma i trattati i qulai però debbono venire ratificati dal Senato con una maggioranza dei due terzi. In genere i giudici degli Stati Uniti vengono eletti mentre i giudici federali vengono nominati dal presidente e confermati dal Senato; ma le corti federali hanno la potestà di giudicare se il Congresso e il presidente usano poteri oltrepassanti i limiti fissati dalla Costituzione. Così la Costituzione

degli Stati Uniti ha limitato un potere per mezzo di un altro potere istituendo un sistema di contrappesi.

Ci troviamo dunque di fronte ad una duplice divisione — orizzontale e verticale — del potere: orizzontale, ove si considerino i tre poteri, legislativo, esecutivo e giudiziario; verticale, in relazione all'articolazione del governo federale, dei governi degli Stati particolari e, all'interno di ogni Stato, del governo centrale e delle istanze subordinate, delle istituzioni comunali, delle associazioni private e delle amministrazioni autonome. La decentralizzazione amministrativa fa dovunque da remora alla centralizzazione governativa.

Il controllo giurisdizionale della costituzionalità delle leggi

Per garantire i diritti degli Stati particolari e quelli degli individui la costituzione americana è ricorsa ad un duplice meccanismo istituzionale: l'uno, desunto dalla dottrina di Montesquieu, è l'equilibrio o bilanciamento dei poteri; l'altro, il controllo giurisdizionale della costituzionalità delle leggi, è una creazione originale di Alexander Hamilton.

Questo controllo trae origine dall'art. VI della Costituzione federale, che dice: « Questa Costituzione e le leggi degli Stati Uniti che saranno emanate come applicazioni di essa... costituiscono la legge suprema del paese; i giudici di ogni Stato sono legati ad essa ».

La necessità di un controllo esercitato da giudici fu affermato nella raccolta di articoli intitolata *The Federalist* pubblicata da Hamilton, Madison e Jay all'indomani della votazione di Filadelfia della Costituzione federale per indurre lo Stato di Nuova York a dare la sua ratifica. Hamilton introdusse il concetto di « costituzione limitativa »: « Per costituzione limitativa intendo una costituzione contenente certe eccezioni all'autorità legislativa, come, ad esempio, la proibizione di far passare dei *bills of atteinder* e delle leggi *ex post factum,* ecc. Senza di ciò,

tutte le riserve a diritti o privilegi particolari sarebbero prove di forza ».

L'art. IV della Costituzione federale degli Stati Uniti contempla la creazione di una Corte Suprema e di corti federali inferiori; a seconda dei bisogni, il Congresso può ordinare l'istituzione di queste corti. Ogni Stato particolare ha propri tribunali. Il controllo della costituzionalità delle leggi è esercitato da ogni tribunale americano, quali pur sia la sua natura e il suo livello: dai tribunali degli Stati particolari, dalle corti federali e dalla Corte Suprema.

I tribunali di ogni Stato particolare giudicano della costituzionalità delle leggi in base alla costituzione del loro Stato e a quella federale; le giurisdizioni federali esaminano la costituzionalità delle leggi federali in base alla costituzione federale; la Corte Suprema controlla l'applicazione che le altre giurisdizioni fanno della costituzione federale esercitando così, nella maggior parte dei casi, la funzione di una corte d'appello o di cassazione.

Il controllo viene effettuato da un doppio punto di vista: da un lato, esso riguarda la conformità delle leggi federali o delle leggi degli Stati federati alle disposizioni della costituzione federale che regolano la ripartizione dei poteri fra Stati federati e Stato federale; dall'altro esso riguarda la conformità della legislazione federale o di quella degli Stati particolari ai diritti individuali garantiti dalla costituzione federale. Garantire il sistema federale e garantire le libertà individuali: questo è il fine del controllo esercitato dal giudice, nel sistema cosituzionale americano.

Che cosa è la democrazia per un Francese?

Se prima della votazione dell'ultima costituzione si fosse chiesto a uno studente francese della facoltà di diritto che cosa è la democrazia egli avrebbe risposto senza esitare: « È la sovranità del popolo, la cui volontà si esprime nel voto di maggioranza delle assemblee elette ».

Questa definizione postula la priorità del potere legislativo sul potere esecutivo e su quello giudiziario. Essa implica ciò che Royer-Collard chiamò l'onnipotenza parlamentare e Émile Ripert l'assolutismo della potestà legislativa. Essa porta necessariamente al sistema di una assemblea unica e del governo di assemblea, all'esclusione di ogni verifica della costituzionalità della legge, la legge normale non distinguendosi più dalla legge costituzionale quand'anche non prevalga su di essa come secondo la disposizione della costituzione del 27 ottobre 1946. È una concezione del tutto diversa da quella degli Stati Uniti.

Nel sistema francese i poteri non sono realmente separati. Il governo non è che un comitato esecutivo soggetto, per la sua investitura e per le interpellanze, all'assemblea nazionale che essa sola ha la potestà di decidere nel campo legislativo. È vero che il governo ha un potere regolamentatore; ma la regolamentazione è subordinata alla legge scritta e, di diritto, può svolgersi soltanto in conformità ad essa. Quanto ai tribunali giudiziari, solo con un abuso del linguaggio essi possono venire chiamati un terzo potere: in nessun grado essi svolgono un controllo della costituzionalità interna delle leggi; essi svolgono unicamente, in una certa misura, il controllo della legalità delle decisioni amministrative. Essi debbono dar forza di legge ad atti del parlamento perfino nel caso che essi siano in flagrante contrasto con la dichiarazione dei diritti dell'uomo e coi principi di equità enunciati dalla costituzione. Negli Stati Uniti i poteri sono realmente distinti. Il Congresso, il presidente e le corti di giustizia sono organi indipendenti che, secondo deleghe distinte, rappresentano tutto il popolo degli Stati Uniti. Questi tre poteri si trovano ad essere limitati dalla Costituzione e ognuno è controllato dagli altri due i quali gli impediscono di prevalere. Gli Stati federati fanno da contrappeso allo Stato federale; la Camera dei rappresentanti, i quali vengono nominati in un numero proporzionato all'importanza delle popolazioni, fa da contrappeso al Senato il quale rappresenta egualitariamente gli Stati; l'esecutivo fa da contrappeso al Senato e alla Camera; il potere giudiziario fa da contrappeso

all'esecutivo e al legislativo. Gli americani hanno fatto dell'*Esprit des Lois* di Montesquieu il loro Vangelo mentre i Francesi hanno fatto del *Contrat Social* di Rousseau il loro Corano.

In opposto al principio della priorità della costituzione il dogma dell'onnipotenza del legislativo ha una base puramente metafisica alla quale non si può dare alcun significato in base alla esperienza. Esso si fonda sulla teoria rousseauiana dell'unità e dell'individuabilità della volontà nazionale la quale in quanto tale non può venire frammentata; ciò, peraltro, presuppone che la nazione sia una persona che vuole e che agisce al difuori dell'insieme delle volontà particolari dei cittadini che la compongono. Ora, ognuno sa che una simile volontà astratta, staccata dagli individui, non esiste. La nazione una e indivisibile di Rousseau è un concetto ipotizzato. Secondo la concezione americana la volontà popolare si esprime su piani diversi: in origine, sul piano costituzionale attraverso un'ampia consultazione popolare; in via derivata e delegata si esprime sul piano legislativo attraverso il voto dei rappresentanti degli Stati nel Senato e attraverso il voto dei mandatari della popolazione nella Camera dei rappresentanti; infine sul piano degli Stati essa si esprime attraverso il governo di ognuno dei cinquanta Stati dell'Unione.

In Francia la Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo figura nel preambolo delle costituzioni a titolo puramente decorativo al pari della formula « libertà, eguaglianza, fraternità » che fa mostra di sé in bassorilievo sul frontone di tanti nostri edifici. Ma la portata di quei diritti è del tutto platonica; essi non vincolano giuridicamente il legislatore. Negli Stati Uniti il *Bill of Rights* è parte integrante della costituzione e ne costituisce i primi dieci emendamenti. Esso vincola giuridicamente il legislatore e vien fatto valere dai tribunali.

In Francia con la costituzione della Quinta Repubblica si è preteso di porre riparo all'onnipotenza parlamentare e all'impotenza governativa, istituendo una effettiva separazione dei poteri. Tale costituzione ha limitato il dominio delle leggi votate dal

parlamento, ha rafforzato le prerogative del presidente della repubblica e del governo, ha creato una apparenza di controllo per quel che riguarda la costituzionalità delle leggi. Noi vedremo come essa non abbia fatto altro che sostituire all'onnipotenza del potere legislativo quella del potere esecutivo o, più precisamente, che favorire l'appropriazione di tale potere da parte del presidente della repubblica tanto da condurre non a un regime presidenziale ma a un regime personale che vi è chi, mancando un termine migliore, ha proposto di chiamare monocrazia.

Due concezioni della democrazia

In definitiva gli Americani ragionano in questo modo:

Il popolo è sovrano. La volontà del popolo si esprime originariamente e sovranamente nella costituzione elaborata da una Convenzione e sottoposta all'approvazione nazionale. Ne risulta che le leggi federali e quelli di ogni Stato particolare federato debbono essere subordinate alla costituzione, la quale è la legge sovrana; in caso di conflitto, esse le debbono cedere il passo.

Il solo potere qualificato per giudicare della conformità delle leggi alla costituzione è il potere giudiziario. I tribunali sono dunque i giudici della costituzionalità interna delle leggi.

Un potere costituito non può mai esercitare una potestà costituente. Così ogni previsione della costituzione deve seguire una procedura *ad hoc* soggetta alla ratifica sia della legislatura degli Stati particolari sia di Convenzioni partitamente elette a questo scopo.

I Francesi ragionano in tutt'altro modo.

Il popolo è sovrano — essi dicono — ma è un eterno minorenne incapace di esercitare da sé la propria sovranità.

Per via di tale incapacità, in un certo modo congenita, esso con un atto di fiducia espresso dall'elezione delega la propria sovranità a dei rappresentanti che sono i suoi tutori e che in suo nome esercitano il potere costituente, poi il potere legislativo e infine entrambi i poteri.

Il Congresso — affermano gli Americani — è un potere subordinato e « limitato », perché esercita un potere delegato entro i limiti fissati dalla Costituzione.

Il parlamento — affermano i Francesi — è sovrano perché non è un potere commissariale ma un potere sostitutivo avente la funzione di esercitare i poteri del popolo in vece di esso e in nome di esso.

La volontà del Congresso è esorbitante — affermano gli Americani — se oltrepassa i limiti fissati dalla Costituzione la quale in quanto legge suprema è essa sola sovrana. Le corti di giustizia sono qualificate per giudicare se questa sovranità viene rispettata.

La volontà del parlamento è sempre legale — dichiarano i Francesi — perché essendo sovrana essa è la fonte del diritto. Nessun altro potere può bloccare una legge emessa in base ad un voto regolare del parlamento.

La concezione americana della democrazia ha creato un potere limitato, quella francese ha dato luogo ad un potere illimitato nella forma dell'onnipotenza del legislativo e anche di quella dell'esecutivo nel caso di problemi urgenti o in periodi di crisi, mediante il meccanismo delle *lois-cadres,* dei decreti-legge o della delega del potere ad un uomo dichiarato provvidenziale.

La prima concezione tende a proteggere l'individuo e le associazioni private dall'onnipotenza dello Stato, la seconda tende ad assoggettare l'individuo e a mettere sotto tutela le collettività locali.

La prima tende al liberalismo, la seconda all'onnipotenza.

II

COME LA CONCEZIONE FRANCESE DELLA DEMOCRAZIA PORTA ALLA ONNIPOTENZA DEL PARLAMENTO

È assai interessante constatare come partendo da idee più o meno simili gli uomini della Convenzione americana e quelli della Costituente francese siano andati a creare istituzioni diametralmente opposte.

Come, partiti da principî comuni, Convenzionalisti americani e Costituenti francesi portano a Istituzioni diverse

Gli uni e gli altri sono partiti da un fondo comune di idee che si possono riassumere nei seguenti termini:

1) Essi ammettono che la sovranità risiede nel popolo.

2) Subendo l'influenza di Locke, della scuola del diritto naturale e di Rousseau ammettono che i membri di una stessa comunità politica stipulino fra loro un contratto sociale esprimentesi in una costituzione scritta.

3) Riconoscono che la costituzione ha il fine di garantire con tutta la forza del corpo sociale un certo numero di diritti individuali e di libertà pubbliche che gli Inglesi avevano considerato come diritti storici, i continentali come diritti naturali e gli Americani come diritti naturali e provvidenziali.

4) Seguendo le idee di Montesquieu essi riconoscono che lasciato a sé stesso ogni potere può portare a abusi e che un potere può venire limitato soltanto da un altro potere. Di conseguenza, essi ammettono la separazione dei tre poteri — legislativo, esecutivo e giudiziario. L'art. 16 della Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo del 1789 diceva: « Ogni società in cui i diritti non sono garantiti né sia stabilita la separazione dei poteri non ha una costituzione ».

Da questi stessi principî gli uomini della Convenzione americana e quelli della Costituente francese hanno tratto conclusioni assai diverse le quali hanno portato i primi a statuire la preeminenza della costituzione rispetto ai poteri che essa riconosce, a un controllo giurisdizionale della costituzionalità delle leggi, all'equilibrio dei poteri, alla separazione del potere legislativo dal potere costituente, mentre esse hanno portati i secondi ad affermare l'onnipotenza del potere legislativo, a respingere ogni controllo giurisdizional della costituzionalità interna delle leggi, a confondere il potere legislativo col potere costituente e a istituire un governo di assemblea.

Ecco come ragionano i legisti americani.

Per loro, la volontà popolare si esprime in origine in una costituzione scritta la quale è la statuizione giuridica del patto sociale. La costituzione crea dei poteri costituiti; delegati e commissariali i quali non possono venire esercitati che entro i limiti delle loro procure e che come tali restano subordinati alla costituzione. Da ciò derivano le seguenti conseguenze:

1) La legge costituzionale è la legge sovrana. Non esiste nulla al disopra di essa. Nessuno dei tre poteri costituiti può pretendere di accaparrarsi esclusivamente la sovranità.

2) È necessaria una superiore istanza per badare a che il potere legislativo e quello esecutivo non oltrepassino i limiti stabiliti dalla olro procura. Questa istanza non può essere che il potere dei giudici perché spetta a loro decidere circa la conformità o meno di un atto a una norma, della conformità delle leggi

votate dal Congresso americano e degli atti dell'amministrazione alla costituzione.

3) Un potere costituito non può assumere iniziative costituenti che portino ad una sua trasformazione. La cura di revisionare la costituzione viene affidata a una Convenzione appositamente eletta e l'emendamento proposto va sottoposto per la sua ratifica o alle legislazioni dello Stato federale o a Convenzioni locali appositamente elette.

Gli uomini della Costituente francese ragionano in un modo del tutto diverso. Essi ritengono che in virtù dell'atto dell'elezione la sovranità popolare sia stata trasferita a una o due assemblee elette, i voti maggioritari delle quali esprimono la volontà del popolo che non riconosce nulla al di sopra di sé.

Ne consegue:

1) Che ogni legge votata dalle legislature è sovrana.

2) Che nulla potendole venire contrapposto, è escluso ogni controllo giurisdizionale della costituzionalità interna delle leggi.

3) Che il potere esecutivo e quello giudiziario sono subordinati al potere legislativo, il potere esecutivo non essendo che un potere di assemblea, tranne che esso riceva una delega del potere lea quale può portare fino alla costituzione di una dittatura plebiscitaria.

4) Che l'assemblea o le assemblee elette possono procedere ad una revisione della costituzione, il potere costituente non essendo che un aspetto particolare del potere legislativo.

Si può dunque caratterizzare la concezione americana con la formula *« sovranità della costituzione »* e quella francese con la formula *« onnipotenza del parlamento »*.

Come si è affermata in Francia l'onnipotenza del Parlamento

Per comprendere come partendo dalle stesse idee gli uomini della Convenzione americana e quelli della Costituente francese

siano giunti a conseguenze talmente diverse è d'uopo riportarsi alle origini, alla Rivoluzione Francese.

Quando per far fronte a una crisi finanziaria Luigi XVI convocò gli Stati Generali, i deputati giunsero a Versailles muniti di certi *Cahiers* contenenti le istruzioni date dai loro elettori dei quali essi si consideravano come i semplici mandatari. Il 17 giugno 1789 essi andarono a formare una Assemblea Nazionale per esser stati incaricati di esprimere i desideri della nazione. Il 9 luglio questo consesso prese il nome di Assemblea Nazionale Costituente perché fra gli accennati desideri vi era quello di dare al regno di Francia una costituzione.

A questo punto i deputati si rifecero all'esempio delle Convenzioni americane che dopo la Dichiarazione di Indipendenza erano state incaricate di dare le costituzioni alle tredici colonie inglesi emancipatesi e poi una costituzione federale all'unione dei nuovi Stati. Però il potere delle Convenzioni americane era ben delimitato.

Esse si limitarono a proporre l'organizzazione di poteri che ben si guardarono dall'esercitare. Non erano sovrane perché le costituzioni da esse redatte dovevano essere sottoposte all'approvazione del popolo il quale poteva accettarle o respingerle. Se il popolo sovrano ratificava la costituzione proposta essa diveniva la legge fondamentale, legge che andava a vincolare i cittadini e i poteri costituiti i quali potevano agire solamente entro i limiti della loro procura.

In Francia le cose andarono in tutt'altro modo. Le circostanze dovevano fare della Costituente una assemblea sovrana esercitante congiuntamente, a differenza delle Convenzioni americane, il potere legislativo e il potere costituente. Sotto la Legislativa, per via della soppressione della monarchia l'Assemblea si aggregò anche il potere esecutivo. La Convenzione, che le fece seguito, aggiungendovi il potere giudiziario con l'istituzione del tribunale rivoluzionario finì col riunire in sé tutti i poteri.

L'Assemblea Nazionale divenne la Costituente in virtù dei desideri espressi nei *Cahiers* dei deputati. A tal punto essa andò

a constatare che questi *Cahiers* contenevano istruzioni divergenti e spesso contradittorie per quel che riguardava la costituzione da dare al regno. Data l'impossibilità di conciliare queste istruzioni, si decise di non tenerne conto, il che equivalse a negare agli elettori il diritto di dare mandati categorici ai loro eletti. L'unica funzione degli elettori si ridusse ad una dimostrazione di fiducia nella scelta dei deputati i quali si sciolsero da ogni obbligo verso i loro mandatari e, in certo modo, si sostituirono a loro. Aulard rilevò che meno di tre mesi dopo la trasformazione degli Stati Generali in Assemblea Nazionale « alla tribuna nessuno osò più riferirsi ai *Cahiers* per ritenersi autorizzato ad agire ». Così nella seduta del 7 dicembre 1789 il marchese Foucauld-Lardimalie ebbe a dichiarare sorridendo: « Sono costretto a citarvi il mio infelice *Cahier* ». Il giornalista Le Hodey commentò così questa dichiarazione: « L'Assemblea considera i *Cahiers* come un racconto di fiabe ed è difficile non ridere quando un deputato vuole argomentare in base ad essi. Il fatto è che spinti dalle circostanze tutti questi signori sono andati di là da quanto era contenuto nei *Cahiers* ». Felix Faulcon, membro della Costituente, pubblicando nel settembre del 1791 alcuni estratti del suo *Journal* giustificò nei seguenti termini un simile atteggiamento: « Non direi che la maggior parte di questi *Cahiers* fosse contradittoria, che l'uno difendesse ciò che l'altro condannava e che se ogni deputato avesse voluto attenersi letteralmente ad essi sarebbe stato impossibile far alcunché o si sarebbero combinate le cose più mostruose... Ma, in verità, oggi che dopo due anni l'orizzonte dei nostri giudizi si è ampliato in modo così prodigioso, come si potrebbe avere ancora l'impudenza di sostenere che noi dobbiamo porre come base di una costituzione libera principî che erano stati dettati sotto la verga e nella paura del despotismo? ».

Dato che il deputato della nazione non doveva ricevere consegne dai suoi elettori, egli non doveva nemmeno render conto loro di nulla. Le costituzioni americane erano state votate *ad referendum*, cioè con la clausola di una ratifica popolare. In Francia il 30 agosto 1791 quando fu portata a termine la revisione

del testo definitivo della costituzione un moderato, Malouet, propose di sottoporlo alla ratifica della nazione. Vi fu un grido generale di indignazione. L'assemblea vi si oppose. Il testo fu presentato al re a che l'approvasse e prestasse giuramento, senza nessuna consultazione popolare.

Considerandosi liberi nei riguardi delle istruzioni contenute nei loro mandati gli uomini della Costituente francese trasformarono la rappresentanza del popolo sovrano in una rappresentanza sovrana del popolo. Il rappresentante del popolo prese il posto del popolo. Si ebbe un trasferimento della sovranità del popolo, il quale ne era il titolare nominale, all'Assemblea Nazionale che ne divenne il titolare effettivo. Di fatto, il popolo fu spodestato della sua sovranità a beneficio dei rappresentanti di esso.

Il 10 agosto 1789, Roederer si espresse così: « I deputati del corpo legislativo sono non pure i rappresentanti del popolo ma anche i rappresentanti dei poteri del popolo chiamati ad esercitare un potere rappresentativo, quindi uguale a quello del popolo, mentre gli amministratori non rappresentano il popolo che per esercitare un potere commissariale, un potere sub-delegato e subordinato ».

Fu nel corpo legislativo che fu collocata la volontà nazionale la quale « per essere legittima abbisogna soltanto di essere reale ». È vero che in via di principio esso divideva col re il potere sovrano perché nel secondo paragrafo dell'art. II della costituzione del 1791 era detto: « La costituzione francese ha un carattere rappresentativo e i suoi rappresentanti sono il corpo legislativo e il re ». Ma questa era una mera finzione. Nella stessa seduta Roederer dichiarò che « il re non ha affatto un carattere rappresentativo sebbene abbia un carattere eminente »; al che Robespierre fece sùbito questo commento: « Permettetemi di citarvi un uomo la cui testimonianza non sarà sospetta dato che voi gli avete decretato una statua proprio per l'opera di cui parlo. J.-J. Rousseau ha detto che il potere legislativo è l'essenza della sovranità perché è la volontà generale e perché la sovranità è la fonte di

tutti i poteri delegati. In questa assemblea chi prima ha espresso la propria opinione vi ha giustamente detto che il re non deve avere figura di rappresentante della nazione. In effetti soltanto il potere legislativo ha da proporre e da formare la legge ».

Il corpo legislativo non ha dunque, come il Congresso americano, un potere commissariale. È un potere sovrano ad esprimere la volontà generale, un potere che come tale non può avere nulla al disopra di sé, capace di vincolarlo: né il diritto naturale, né il diritto consuetudinario, né il diritto costituzionale.

Questa è l'origine dell'onnipotenza parlamentare, « dottrina funesta — dichiarò il 6 febbraio 1833 Royer Collard — sorta dalle rovine della società, vera teoria del despotismo e della rivoluzione pel suo presupporre che non esistano né leggi fondamentali né diritti nazionali ». Su questo punto tutti gli storici del diritto sono d'accordo. Émile Ripert parla dell'« assolutismo del potere legislativo ». Nel suo libro *Constitutions de la France* Maurice Duverger scrive: « Nella tradizione ideologica francese la repubblica è connessa ad una idea fondamentale, a quella della sovranità del parlamento ». Il grande costituzionalista Carré de Malberg ha formulato così la diagnosi definitiva del falso punto di partenza epperò dell'errore della democrazia francese: « A partire dal 1789-1791 nel sistema rappresentativo francese si è avuta una deviazione dal principio della sovranità popolare: confondendo la volontà generale con la volontà legislativa parlamentare tale sistema ha fatto del parlamento l'uguale di un sovrano o, per meglio dire, lo ha effettivamente costituito a sovrano ».

Come l'onnipotenza del potere legislativo comporta il rifiuto del controllo sulla costituzionalità alle leggi

Una prima conseguenza dell'onnipotenza del legislativo è il rifiuto di riconoscere ai cittadini il diritto di ricorrere contro gli eccessi dello stesso legislativo invocando una verifica della costituzionalità interna delle leggi ad opera dei tribunali.

Gli uomini della Costituente francese avevano redatto una dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino affinché il potere

legislativo e quello esecutivo venissero frenati dal rispetto di questi diritti naturali e imprescrivibili. Così il titolo primo della costituzione del 3 settembre 1771 diceva: « Il potere legislativo non potrà far leggi che ledano o ostacolino l'esercizio dei diritti naturali e civili contemplati nel presente titolo e garantiti dalla costituzione ».

Si trovano espressioni analoghe nella costituzione girondina del 15 e del 16 febbraio 1793 e nella costituzione montagnarda del 24 giugno 1793. Purtroppo nessuna di queste tre costituzioni disse a quale organo era affidato il controllo della costituzionalità delle leggi.

Era, questa, una grave lacuna che fu denunciata da molti oratori della Rivoluzione che presero la parola nelle assemblee.

Nessuno lo fece in modo così pertinente come Buzot sotto la Costituente nella seduta dell'8 agosto 1791: « Non basta affermare, come è detto in questo titolo (il titolo primo della costituzione del 3-14 settembre 1791), che la costituzione garantisce i diritti civili e naturali; bisogna anche sapere in che modo li garantisce... Io non credo che col promettere a ogni cittadino il riconoscimento dei suoi diritti civili e naturali voi glieli garantite. Infatti voi riferite tutto alla legge...; ma i diritti civili non sono garantiti dagli attachi dello stesso corpo legislativo ».

Sotto la Legislativa, Kersaint propose di creare un « corpo di censori ». Sotto la Convenzione, Hérault de Séchelles chiese se venisse costituito un « Gran Giurì nazionale » per « garantire i cittadini contro l'oppressione del potere legislativo e di quello esecutivo, Giurì al quale avrebbe diritto di appellarsi ogni cittadino oppresso da un corpo particolare ». Dinanzi ai membri della Convenzione che stavano elaborando la costituzione dell'anno III Sieyès espresse il suo stupore pel fatto che fino ad allora non si era pensato a istituire « un custode della costituzione ». Egli disse: « Una costituzione è un corpo di leggi vincolanti, oppure non è nulla; se è un corpo di leggi bisogna chiedersi chi sarà il custode, quale sarà la magistratura di questo corpo. A ciò si deve pur rispondere. Una trascuranza del genere nell'ordine civile sarebbe

inconcepibile e ridicola: perché la si dovrebbe tollerare nell'ordine politico? Quali pur siano, le leggi presuppongono sempre la possibilità di una loro violazione, a cui si deve porre riparo; più di tutte le altre leggi costituzionali debbono essere protette contro ogni infrazione; esse formano un corpo di leggi vincolanti di cui è indispensabile assicurare la stretta osservanza ».

Qui Sieyès riprendeva le stesse idee esposte così bene da Alexander Hamilton in *The Federalist*. La dichiarazione dei diritti dell'uomo incorporata in una costituzione non significa nulla se non vi è una istanza suprema a garantire tali diritti.

Ma durante la Rivoluzione Francese ogni volta che un oratore propose di creare una simile istanza per controllare la costituzionalità delle leggi la sua proposta venne respinta per una questione di principio: si disse che tale istanza sarebbe stata superiore al corpo legislativo, unico organo in cui si esprime la volontà nazionale, volontà che è sovrana. Un tale potere sarebbe dunque contrario al principio della sovranità nazionale, dichiararono i membri della Convenzione.

La proposta di Hérauld de Séchelles di creare un « Gran Giurì Nazionale » il 16 giugno 1793 fu respinta, allegando la ragione che, « dato che il legislatore esercita una sovranità, sarebbe ridicolo innalzare al suo fianco un'autorità più alta ». La proposta si Sieyès suscitò l'indignazione di Thibaudeau: « Nello Stato questo potere mostruoso sarebbe tutto, e volendo dare un custode ai poteri pubblici si imporrebbe loro un padrone che li incatenerebbe per meglio custodirli ». Sempre di nuovo si urtò contro il dogma della sovranità del corpo legislativo, unico qualificato per esprimere la volontà popolare la quale non riconosce nulla la disopra di sé.

Così si è realizzato il paradosso denunciato da Benjamin Constant, nei seguenti termini: « Tutte le costituzioni date alla Francia garantivano la libertà individuale ma vigendo queste costituzioni la libertà individuale è stata continuamente violata. Il fatto

è che le semplici dichiarazioni non bastano: sono necessarie forme positive di salvaguardia ».

Come la onnipotenza del Parlamento porta alla confusione del potere legislativo e del potere costituente

Un'altra conseguenza dell'onnipotenza legislativa è l'abolizione della distinzione, stabilita dalla Convenzione americana, specie da Alexander Hamilton, fra potere costituente e potere costituito, fra potere originario e potere commissariale.

In pratica la confusione fra potere costituente e potere legislativo era inevitabile in una Costituente che doveva durare centodiciassette settimane. Lo stesso accadde per la Convenzione. Nell'attesa, questa fusione divenne una disposizione di diritto nella costituzione del 1791 dalla quale nacque l'Assemblea legislativa.

Quando i membri della Costituente si misero a discutere la revisione della costituzione vennero distinti i mutamenti della costituzione che comportavano un rimetterla completamente in discussione da revisioni miranti solamente a modificazioni parziali. Il primo caso sembrò così inverosimile che non se ne discusse nemmeno. Si nominò dunque un comitato incaricato soltanto di una revisione parziale. Questo comitato avendo proposto di rimetterne l'iniziativa della revisione al popolo, vi furono molte proteste. Dopo aver dichiarato che la riforma della costituzione « è cosa del popolo », Frochot si affrettò ad aggiungere che spettava all'assemblea legislativa esprimere la propria volontà « perché il corpo legislativo esprime la volontà generale » mentre « i cittadini non esprimono che volontà particolari ». Procedere altrimenti, dichiarò Bernave, avrebbe significato « sostituire al potere rappresentativo, che è il più perfetto governo, ciò che nella natura vi è di più odioso e di più nocivo per lo stesso popolo, ossia l'esercizio diretto della sovranità perché il popolo è bensì sovrano ma nel governo rappresentativo i suoi rappresentanti sono i suoi tutori ».

Alla fine fu deciso che spettava al corpo legislativo di iniziare la revisione e di fissare l'estensione di essa. In base a tre votazioni successive fatte nel corso di tre legislature venne formata una assemblea di revisione la quale altro non era che il corpo legislativo duplicato con rappresentanti della popolazione.

Questa confusione fra potere legislativo e potere costituente che dà modo al corpo legislativo di mutare l'estensione delle proprie prerogative doveva essere una caratteristica della democrazia francese. La costituzione del 1848 riservò ogni iniziativa in fatto di revisione all'Assemblea legislativa, con la sola riserva che essa può far uso di tale prerogativa solamente durante l'ultimo anno di ogni legislatura. In base alla costituzione del 1875 il parlamento ebbe nelle sue mani il potere costituente: esso solo poteva iniziare la revisione che doveva venire effettuata dai suoi membri riuniti in un congresso senza riferirne al popolo. Secondo la costituzione del 1946 ogni revisione può venire votata come una qualsiasi legge, alla sola condizione di riunire i due terzi dell'Assemblea Nazionale o i due quinti dell'Assemblea Nazionale e del Consiglio della Repubblica senza che in entrambi i casi si debba riferirne al popolo. Così Paul Reynaud nel suo discorso d'investitura il 28 maggio 1953 non esitò a dichiarare come condizione preliminare per la formazione del suo ministero che il parlamento votasse entro otto giorni una risoluzione per la revisione di cento articoli della costituzione.

Secondo l'attuale costituzione francese ogni progetto o proposta di revisione deve essere votato dalle due Assemblee in termini identici e non è necessario che il progetto di revisione sia fatto oggetto di un referendum se è approvato con una maggioranza dei tre quinti dei voti delle due Camere riuniti in congresso.

Nella sua *Analyse raisonnée de la constitution française* Clermont-Tonnerre riconobbe senz'altro gli abusi a cui può condurre un simile sistema. Parlando del titolo VII della costituzione del 1791, nel quale era considerata la revisione, egli affermò che « il modo della revisione è stato combinato in tal guisa da accrescere

l'autorità, già spaventosa, del corpo legislativo; esso perpetuerà tutti i vizi del sistema invece di denunciarli e renderà precari tutti gli articoli che possono ancora porre dati limiti a quel corpo... L'Assemblea ha scelto un modo di revisione che tende a rafforzare continuamente il potere esorbitante della legislatura e che non porterà mai a riforme tali da eliminare quegli abusi da cui possa trarre vantaggio ».

III

CONCLUSIONE

Le due forme della democrazia

Esistono due concezioni della democrazia così opposte che a confonderle la storia politica delle società umane diverrebbe inintelligibile.

La prima concezione, che si può chiamare liberale, si basa sulla sovranità della persona umana; la seconda, che tende ad essere totalitaria, è fondata sulla sovranità popolare. La prima fa della costituzione il vero sovrano e al disopra della volontà maggioritaria delle assemblee deliberanti riconosce i diritti dell'uomo e del cittadino i quali vanno a limitare i poteri del legislatore; la seconda fa della maggioranza delle assemblee elette il vero sovrano e al disopra della volontà maggioritaria non riconosce nessun principio di diritto naturale, nessuna norma morale, nessun criterio del bene comune. La prima ammette la legittimità dell'opposizione per difendere le libertà individuali, locali, familiari e professionali contro la tendenza intrinseca dello Stato a divenire onnipotente; la seconda considera come faziosa ogni opposizione perché pel fatto stesso di contrastare il voto espresso dalle assemblee sarebbe antidemocratica e, per poco che si faccia attiva, si presenterebbe come un complotto contro il popolo, come un attentato contro la sicurezza dello Stato, complotto da stroncare senza pietà.

La prima concezione riconosce la diversità delle famiglie spirituali di una nazione e fa della tolleranza una virtù sociale cardinale; la seconda, seguendo Rousseau, non ammette che la volontà popolare possa errare quando si tratta di problemi d'interesse generale, per cui ogni opposizione è una eseria da eliminare; orientamento, questo, portato all'estremo nelle democrazie popolari, nelle quali il « delitto politico » viene considerato come più irremissibile dei reati di diritto comune.

La prima concezione chiude lo Stato nel quadro di una costituzione limitatrice, frena il potere centrale mediante la divisione e la decentralizzazione del potere, pone la questione preliminare della costituzionalità delle leggi, ammette il ricorso del cittadino contro ogni abuso del potere legislativo e istituisce una istanza superiore per decidere a tale riguardo. Secondo la seconda concezione nulla può limitare la volontà del popolo sovrano e le belle dichiarazioni che figurano nel preambolo delle varie costituzioni hanno una mera portata morale, non vincolano affatto in modo positivo il legislatore.

La prima concezione fa dei governanti dei semplici mandatari sempre tenuti a render conto della loro gestione alle giurisdizioni competenti. La seconda concezione fa dei governanti i rappresentanti della volontà popolare, il che permette loro di imporre in nome della volontà del popolo, che li ha fatti sovrani, la loro volontà particolare allo stesso popolo il quale deve conformarvisi, come un soggetto. Così in periodi critici nulla impedisce che le assemblee nate dalla rappresentanza popolare deleghino i loro poteri a un partito unico o ad un capo il quale pretendere di conoscere in modo chiaro quel che la coscienza popolare sente e vuole solo oscuramente.

In definitiva la democrazia liberale protegge l'individuo e i corpi intermedi contro l'arbitrio del potere centrale mentre la democrazia popolare favorisce l'usurpazione di una oligarchia o di un dittatore che si accaparrerà tutto il potere e che opprimerà il popolo « in nome della sovranità del popolo? ». È così che storicamente la democrazia popolare in molte città greche ha portato alla tirannide, nella Roma repubblicana al principato, in Francia al bonapartismo, negli Stati sud-americani ai *pronunciamentos* e infine al socialismo dittatoriale del XX secolo in varie nazioni. I Napoleonidi, Mussolini, Hitler e Stalin sono i frutti naturali di questa forma di democrazia non riconoscente come legge suprema null'altro fuor della volontà popolare la quale sarebbe espressa dal voto delle assemblee elette, da un partito unico o da un capo consacrato da un plebiscito.

La lezione di Montesquieu, di B. Constant e di De Tocqueville

Se si vuole creare una democrazia liberale, rispettosa della dignità della persona umana, trattante l'individuo come fine e non come mezzo al servizio di entità astratte quali lo Stato, la Classe o la Razza, tutte entità che servono da alibi a coloro che le invocano onde stabilire il loro dominio, bisogna riportarsi ai principî formulati da tre grandi maestri francesi di scienze politiche: Montesquieu, Benjamin Constant e De Tocqueville.

L'insegnamento da trarre dall'*Esprit des Lois* di Montesquieu si può riassumere così:

Ogni potere lasciato a sé stesso tende a divenire dispotico. Il potere può venire contenuto unicamente da un altro potere che lo controbilanci e che lo limiti.

Segue da ciò il principio dell'equilibrio dei poteri senza il quale, come era detto nell'art. 16 della Dichiarazione del 1789, « una società non ha una costituzione ». Due sono i sistemi che rispettano questo principio: il sistema parlamentare e il sistema presidenziale. Si può discutere sui meriti dell'uno e dell'altro e preferire l'uno all'altro a seconda delle tradizioni storiche, della struttura della società, della psicologia dei popoli e della congiuntura politica. Ma le loro differenze sono secondarie. Essi si diversificano unicamente nel modo in cui concepiscono l'interconnessione fra i tre poteri — legislativo, esecutivo e giuridico — destinata a equilibrarli.

L'insegnamento da trarre dai *Principes de Politique* di Benjamin Constant si può riassumere così:

Ciò che importa non è il titolare del potere bensì la natura di esso. Se il potere è illimitato il governo sarà oppressivo, se il potere è limitato il governo sarà liberale.

Non si può commentare questa veduta in modo migliore che con una citazione dello stesso Benjamin Constant:

« Al mondo non esistono che due poteri, l'uno illegittimo, che è la forza, l'altro legittimo, che è la volontà generale. Ma quando si riconoscono i diritti di questa volontà, ossia quando si riconosce la sovranità del popolo, è necessario e urgente definirne la natura e limitarne accuratamente l'estensione...

« Se si ammette che la sovranità del popolo è illimitata si crea e si getta a caso nella società umana un potere troppo grande per essa, quali pur siano le mani alle quali la si confida. Potete affidarlo ad una sola persona, a molte persone o a tutti, ma voi constaterete che sarà sempre un male. Allora ve la prenderete coi depositari di questo potere e, a seconda delle circostanze, accuserete ora la monarchia, ora l'aristocrazia, ora la democrazia, ora i governi misti, ora il governo rappresentativo. Ma avrete torto: bisogna accusare il grado della forza, non i depositari di essa. Bisogna infierire contro l'arma, non contro il braccio. Certe masse sono troppo pesanti per la mano dell'uomo.

« La sovranità non esiste che in modo limitato e relativo. Là dove l'esistenza e l'indipendenza individuali cominciano, la giurisdizione di tale sovranità finisce. Se la società oltrepassa questo confine, essa si rende non meno colpevole del despota che come argomento usa soltanto la spada sterminatrice; la società non può andar di là dalle proprie competenze senza divenire faziosa. Il consenso della maggioranza non basta affatto in tutti i casi per legittimare gli atti: di tali atti ne esistono molti che nulla può legittimare. Quando una autorità commette atti del genere poco importa da chi essa dice di essere stata delegata, poco importa se è l'individuo o la nazione. Quand'anche fosse la nazione intera meno il cittadino che essa opprime, quell'autorità non sarebbe più legittima ».

L'insegnamento da trarre da De Tocqueville si può riassumere così:

La democrazia può condurre al despotismo o alla libertà. Conduce al despotismo se non viene posto nulla al disopra della maggioranza. Spersonalizzando il potere, il despotismo della maggioranza benché si eserciti dappertutto non si fa sentire particolarmente in nessun punto. Il miglior mezzo per combatterlo è istituire un controllo giurisdizionale della costituzionalità delle leggi e attuare la decentralizzazione amministrativa la quale andrà a controbilanciare la centralizzazione governativa.

Il controllo della costituzionalità delle leggi e il governo federale: ecco i due grandi strumenti istituzionali che gli Americani hanno concepito per combattere la tendenza all'onnipotenza propria alla democrazia. De Tocqueville scrisse: « Il potere, concesso ai tribunali americani, di pronunciarsi sulla incostituzionalità delle leggi è una delle maggiori barriere che siano state mai innalzate contro la tirannia delle assemblee politiche ». Peraltro mentre in Francia la Rivoluzione e l'Impero non fecero che completare la centralizzazione dei poteri già perseguita dalla monarchia, negli Stati Uniti l'unione federale delle antiche colonie inglesi e dei nuovi Stati decentralizzò il potere. Ma « chi dice centralizzazione dice despotismo ».

Stati di diritto, Stati di semplice legalità, Stati di semplice polizia

Si possono classificare i regimi politici in due modi: considerando i titolari del potere ovvero la natura del potere. Le classificazioni adottate dai manuali seguono il primo punto di vista: così vi si parla di monarchia, di oligarchia, di democrazia censitoria, di democrazia diretta, di democrazia « mediata » e via dicendo. Crediamo che sia assai meglio seguire il secondo punto di vista, cioè considerare la natura del potere. Noi proponiamo di

distinguere i regimi politici in tre categorie: gli Stati di dritto, gli Stati di semplice legalità e gli Stati di semplice polizia.

Uno Stato sarà di diritto ove siano soddisfatte due condizioni. La prima è che le leggi votate dalle legislature e gli atti del governo debbono rispettare un certo numero di principî dichiarati inviolabili fissati da una costituzione scritta o consuetudinaria. Questi principî pongono dei limiti alla giurisdizione dello Stato, donde il termine « costituzione limitativa ». Le norme restrittive implicano una enumerazione dei diritti civili, politici e sociali degli individui contenuta in una dchiarazione; di quei diritti della persona umana che il potere in nessun caso dovrà ledere. Essi comportano anche un certo numero di garanzie statuita dall'*habeas corpus* e del libro delle *Judges' Rules* in Inghilterra.

La seconda condizione è l'esistenza di una istanza superiore in grado di far rispettare questi diritti, questi principî e queste garanzie perché, come disse Alexander Hamilton, « a che servirebbero le restrizioni imposte all'autorità delle legislature se non esistesse un qualche modo costituzionale costrittivo per farle valere? ». Questo potere costrittivo può venire rimesso solamente al potere giudiziario per una ragione assai semplice indicata dallo stesso Hamilton: « I tribunali sono istituiti per essere un corpo intermedio fra il popolo e la legislazione, fra l'altro al fine di tenere questa entro i limiti posti alla sua autorità. L'interpretazione delle leggi è la funzione propria e precipua dei tribunali. Una costituzione è di fatto — e deve venire considerata dai giudici — come una legge fondamentale. Così spetta a loro definire il senso di essa come pure quello di ogni legge particolare promata dal corpo legislativo. Se fra le due leggi sono del tutto in contrasto, dovrà naturalmente venire seguita quella che ha un carattere vincolante e un valore superiore ».

Se l'una o l'altra di queste condizioni non è soddisfatta non si potrà parlare di uno Stato di diritto.

Uno Stato è di semplice legalità se la legge regolarmente votata dalle assemblee è sovrana, se essa non riconosce nulla al disopra di sé. Da ciò derivano tre conseguenze.

La prima è che i tribunali potranno giudicare unicamente della costituzionalità esterna della legge, ossia verificare se la legge è stata votata in un modo formalmente ineccepibile, seguendo la procedura normale delle assemblee. Essi riconosceranno l'eccezione di illegalità avanzata contro atti amministrativi non conformi alla legge, come in Francia lo fa la giurisprudenza del Consiglio di Stato: ma, a differenza dei tribunali americani, essi respingeranno ogni eccezione di incostituzionalità avanzata nei riguardi delle leggi in sé stesse.

La seconda conseguenza è che la legge costituzionale potrà venire modificata dalle assemblee in base ad un semplice voto, secondo una certa maggioranza prescritta. In tal guisa, come nel caso della Quarta Repubblica francese, si va a subordinare la legge costituzionale alla legge comune.

La terza conseguenza è che una legge regolarmente votata dalle assemblee potrà anche abrogare le libertà fondamentali enumerate in una dichiarazione che, non facendo corpo con la costituzione, ha un semplice valore di intenzione. Non essendo ammesso il controllo giurisdizionale della costituzionalità interna delle leggi, all'individuo minacciato nelle sue libertà fondamentali non resterà, per opporsi all'oppressione, che ricorrere al sacro diritto alla rivolta.

Uno Stato è di semplice polizia se si basa sul cosiddetto *Führerprinzip,* se si ritiene che la volontà di un capo di Stato consacrato da un plebiscito popolare sia superiore alla legge costituzionale e ai voti dell'assemblea parlamentare. Il capo dello Stato, « guida della nazione », diviene allora di fatto l'unica scaturigine del diritto. Si ricade in una specie di monarchia assoluta in cui l'arbitrio del sovrano si sostituisce alla legge.

Secondo l'opportunità e le occasioni simili regimi non tardano ad abrogare tutti i principî giuridici consacrati dal diritto naturale e dalla saggezza delle nazioni. Essi ricorrono a procedure e giurisdizioni eccezionali. Restaurano l'inquisizione e le *lettres de cachet* dell'antico regime. Come nel Terzo Reich, sostituiscono

al diritto scritto la giurisdizione del buon giudice o il suo potere discrezionale, secondo quanto è accaduto nella penultima epurazione in Francia. Finiscono col ripudiare i propri giudici se essi non si dimostrano abbastanza comprensivi perché i tribunali eccezionali sono fatti non per giudicare ma per condannare.

La distinzione fra Stato di diritto, Stato di semplice legalità e Stato di semplice polizia è assai più essenziale di quella fra democrazia parlamentare, democrazia presidenziale, democrazia diretta, democrazia mediata, democrazia popolare, democrazia patrizia, monarchia assoluta, monarchia costituzionale, monarchia parlamentare, regimi oligarchici, consolari, corporativi e via dicendo. Infatti, ripetiamolo: come disse Benjamin Constant ciò che importa non è il titolare del potere ma la natura del potere. Se il potere è illimitato, esso, qualunque sia il suo titolare, sarà oppressivo; se il potere è limitato, qualunque sia il titolare, sarà liberale.

A causa di un brutto punto di partenza la Francia dopo la Rivoluzione non è mai riuscita a divenire uno Stato di diritto. Con la Terza e la Quarta Repubblica essa era uno Stato di semplice legalità. Con la Quinta Repubblica tende a scendere al livello di uno Stato di semplice polizia.

INDICE

PARTE II

Il socialismo e la rivoluzione francese

PARTE III

Le due forme della democrazia

HANS-JOACHIM SCHOEPS - *« Questa fu la Prussia »* (pag. 274 - L. 1.800)

BERNDT NELLESSEN - *« La rivoluzione proibita »* (Grandezza e tramonto della Falange) (pag. 212 - L. 1.600)

JACQUES ISORNI - *« Uomini di Dio, uomini del diavolo »* (pag. 125 - L. 1.200)

PANFILO GENTILE - *« Polemica contro il mio tempo »* (quinta ristampa) (pag. 198 - L. 1.500)

PAOLA MARIA ARCARI - *« Pareto »* (pag. 174 - L. 1.500)

AUTORI VARI - *« La Guerra Rivoluzionaria »* (pag. 272 - L. 2.000)

WALTER WEFERS - *« Basi e idee dello Stato spagnolo di oggi »* (pag. 192 - L. 1.500)

THEODORE QUONIAM - *« Péguy fra noi »* (prefazione di Henry Massis) (pag. 208 - L. 1.500)

ALDO CAIOLI - *« L'Italia di fronte a Ginevra »* (pag. 322 - L. 2.000)

JEAN THIRIART - *« Europa, impero di 400 milioni di uomini »* (pag. 320 - L. 2.000)

ERNST JUNGER - *« Al muro del tempo »* (pag. 242 - L. 2.000)

PIERRE DRIEU LA ROCHELLE - *« Socialismo Fascismo Europa »* (pag. 304 - L. 2.500)

RENATO MELIS - *« Sindacalisti Italiani »* (pag. 378 - L. 2.500)

JULIUS EVOLA - *« Il Fascismo »* (pag. 120 - L. 1.500)

MASSIMO ROCCA - *« Il primo Fascismo »* (pag. 248 - L. 2.000)

RICCARDO WAGNER - *« Religione e arte »* (pag. 128 - L. 1.700)

GABRIEL MARCEL - *« L'uomo contro l'umano »* (pag. 224 - L. 2.000)

GIORGIO LIUZZI - *« Italia difesa? »* (pag. 236 - L. 2.000)

PAUL SÈRANT - *« Salazar e il suo tempo »* (pag. 168 - L. 1.700)

GIANFRANCO LEGITIMO - *« Sociologi cattolici italiani »* (pag. 356 - L. 2.500)

MAURICE BARDÈCHE - *« Che cosa è il Fascismo? »* (pag. 160 - L. 1.700)

PIERO OPERTI - *« Lettere aperte »* (pag. 304 - L. 2.000)

ALBERTO DE' STEFANI - *« Una riforma al rogo »* (pag. 198 - L. 1.900)

MARINO BON VALSASSINA - *« La società dei nostri giorni osservata da un uomo di destra »* (pag. 264 - L. 2.000)

GIULIA LENZI CASTOLDI - *« Amici o nemici? »* (pag. 76 - L. 1.000)

in preparazione

GIOACCHINO VOLPE - *« Pagine risorgimentali »*

SALVATORE VALITUTTI - *« Giustizia e Parlamento »*

PRIMO SIENA - *« José Antonio de Rivera »*

PAPINI E PREZZOLINI - *« Vecchio e nuovo nazionalismo »*

LEO LONGANESI - *« Antologia dell' "Italiano" »*

JULIUS EVOLA - *« Gli uomini e le rovine »* (nuova edizione)

ALFREDO SIGNORETTI - *« Come diventai fascista »*

RAFFAELE DELFINO - *« Programmazione corporativa »*

LOUIS ROUGIER - *« La mistica democratica »*

SAINT PAULIEN - *« I leoni morti »* (La Battaglia di Berlino)

AUTORI VARI - *« Omaggio a Brasillach »*

COLLANA « ITALIANI IN GUERRA »

usciti

GIULIO RAIOLA - *« Quelli di Betasom »* (Sommergibili italiani in Atlantico) (pag. 220 - L. 1.500)

RINALDO PANETTA - *« Culqualber, fine dell'Impero »* (pag. 115 - L. 1.000)

LEONIDA FAZI - *« Bersaglieri e Panzerjäger in A.S. »* (pag. 163 - L. 1.000)

ALDO SANTAMARIA - *« Operazione Spagna (1936-39) »* (pag. 127 - L. 1.000)

in preparazione

RINALDO PANETTA - *« Le Voloire »*

FRANCOBALDO CHIOCCI - *« Gli affondatori del cielo »*

CARLO AVENATI - *« Le Legione Tagliamento in Russia »*

ARMANDO BOSCOLO - *« Il Comandante Todaro »*

COLLANA « CRITICA ALLA DEMOCRAZIA »

usciti

PRIMO SIENA - *« Gentile »* (pag. 160 - L. 1.200)

PRIMO SIENA - *« Donoso Cortés »* (pag. 120 - L. 1.200)

FRANCO PINTORE - *« Maurras »* (pag. 170 - L. 1.200)

ADRIANO ROMUALDI - *« Platone »* (pag. 136 - L. 1.200)

GIOVANNI ALLEGRA - *« De Maeztu »* (pag. 203 - L. 1.200)

ALFREDO CATTABIANI - *« Bernanos »* (pag. 162 - L. 1.200)

in preparazione

ADRIANO ROMUALDI - *« Nietzsche »*

FRANCESCO PERFETTI - *« Belloc »*

MARCELLO STAGLIENO - *« Kipling »*